



МИРОВАЯ
ФИЛОСОФСКАЯ
МЫСЛЬ

Иммануил КАНТ

ТОМ **6**

Собрание сочинений в восьми томах



МИРОВАЯ
ФИЛОСОФСКАЯ
МЫСЛЬ

Иммануил
КАНТ

6 ТОМ

Иммануил КАНТ

*Собрание сочинений
в восьми томах*

**Юбилейное издание
1794—1994**

**Под общей редакцией
проф. А.В.Гулыги**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЧОРО»
1994**

Иммануил КАНТ

*Собрание сочинений
в восьми томах*

том 6

**Религия в пределах
только разума**

Метафизика нравов

**ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЧОРО»
1994**

Настоящее восьмитомное собрание сочинений Канта приурочено к 200-летию избрания его членом Петербургской Академии наук. Юбилейное издание отличается от предыдущего своей полнотой: практически здесь собрано все существенное, что было издано на русском языке. Второе отличие — качество переводов. Восстановлены, насколько это возможно, классические переводы, выполненные Н.Лосским, В.Соловьевым, П.Флоренским. Уточнена терминология. Особенно тщательно сверен с оригиналом и заново прокомментирован текст “Критики чистого разума”. “Критика способности суждения” и (в значительной степени) “Антропология” переведены заново. Большую помощь в подготовке юбилейного издания оказали немецкие коллеги — Архив Канта (Марбург) и издательство Феликс Майнер (Гамбург), предоставившее для перевода последние издания работ Канта, а также вышедшие тома нового исследовательского альманаха “Кант-форшунген”.

РЕЛИГИЯ В ПРЕДЕЛАХ ТОЛЬКО РАЗУМА

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ. 1793

Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить. По крайней мере это вина самого человека, если в нем имеется такая потребность, и тогда ему уже нельзя помочь ничем другим; ведь то, что возникает не из него самого и его свободы, не может заменить ему отсутствия моральности. — Следовательно, для себя самой (и объективно, поскольку это касается воления, и субъективно, поскольку это касается способности) мораль отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе. — В самом деле, так как ее законы обязывают через одну лишь форму всеобщей законосообразности принимаемых в соответствии с ней максим как высшего (даже безусловного) условия всех целей, то она вообще не нуждается ни в каком материальном определяющем основании свободного произволения*, т.е. ни в какой цели, ни для того, чтобы узнать,

* Те, для кого недостаточно, в качестве определяющего основания, одного только формального определяющего основания (за-

что такое долг, ни для того, чтобы побуждать к его исполнению, но вполне может и должна, когда дело касается долга, отвлечься от всяких целей. Так, например, чтобы узнать, должен ли я перед судом давать правдивые свидетельские показания, должен ли я (и могу ли я) быть верным, если потребуют возвратить доверенное мне чужое имущество, нет надобности спрашивать о цели, которую я мог бы поставить перед собой, давая объяснение своей деятельности; ведь безразлично, какова эта цель. Более того, если тот, от кого правомерно требуют признания, считает нужным искать какую-нибудь цель, то уже этим он показывает себя человеком недостойным.

Но хотя мораль для себя самой не нуждается ни в каком представлении о цели, которое должно было бы предшествовать определению воли, тем не менее может быть и так, что она имеет необходимое отношение к такой цели, а именно не как к основанию, а как к необходимым следствиям тех максим, какие принимаются сообразно с законами. — В самом деле, без всякого отношения к цели не может быть никакого определения

конности) вообще, в понятие долга, все же признают, что такое основание нельзя найти в *себялюбии*, направленном на собственное *удовольствие*. Но тогда остаются только два определяющих основания: рациональное, а именно собственное *совершенство*, и эмпирическое — чужое *счастье*. — Если под первым они понимают не моральное совершенство (а именно волю, безусловно повинующуюся закону), которое может быть только одно-единственное, причем впадают при объяснении в порочный круг, то они должны подразумевать под ним естественное совершенство человека, поскольку оно может возрастать и иметь много различных форм (умение в искусствах и науках, вкус, физическая ловкость и т. п.). Но оно всегда только обусловлено, т. е. хорошо только при условии, что его применение не противоречит моральному закону (который единственно повелевает безусловно); следовательно, оно, если становится целью, не может быть принципом понятий долга. То же самое можно сказать и о цели, направленной на счастье других. В самом деле, всякий поступок должен быть сам по себе взвешен по моральному закону, прежде чем он будет направлен на счастье других. Таким образом, содействие счастью других есть долг только обусловленно и не может служить высшим принципом моральных максим.

воли в человеке, так как оно не может быть без какого-нибудь результата, представление о котором, хотя бы не как определяющее основание произвола и не как преднамеренная цель, а как следствие определения произвола законом, должно быть принято в качестве цели (*finis in consequentiam veniens*); без такой цели произволения, какое для предполагаемого поступка не примысливает себе никакого ни объективно, ни субъективно определенного предмета (а он его имеет или должен иметь), не может удовлетворить себя, так как хотя оно и может указать, как нужно действовать, но не знает, для чего это нужно. Таким образом, хотя для правомерного действия мораль не нуждается ни в какой цели и для нее достаточно закона, который заключает в себе формальное условие применения свободы вообще, из морали все же возникает цель; ведь разум никак не может быть безразличным к тому, каков ответ на вопрос: *что же следует из этого нашего правомерного действия* и к какой цели, — если даже допустить, что это и не вполне в нашей власти, — мы можем направить свои поступки, чтобы они по крайней мере были в согласии с нею? Правда, это только идея об объекте, который заключает в себе и формальное условие всех целей, какие мы должны иметь (долг), и все, что в согласии с ним обуславливает все те цели, какие мы имеем (счастье, соразмерное с исполнением долга), т.е. идея высшего блага в мире, для возможности которого необходимо признать высшее, моральное, святейшее, всемогущее существо, которое одно только и может объединять оба этих элемента. Но эта идея (рассматриваемая практически) все же не пустая, потому что она помогает нашей естественной потребности мыслить для всякой нашей деятельности в целом какую-нибудь конечную цель, оправдываемую разумом; в противном случае имелось бы препятствие для морального решения. Но, что самое важное, эта идея следует из морали и не есть ее основа; цель, которую ставят, уже предполагает нравственные принципы. Следовательно, для морали не может быть безразличным, составляет ли она себе или нет понятие о конечной цели всех вещей (согласие с которой хотя и не умножает числа ее обязанностей, но создает для них особую точку

объединения всех целей), так как только этим и может быть создана объективно практическая реальность для сочетания целесообразности свободы с целесообразностью природы, без которого мы не можем обойтись. Если вы представите себе человека, который уважает моральный закон и которому приходит на ум мысль (он вряд ли может избежать ее), какой мир, руководствуясь практическим разумом, он создал бы, если бы это было в его силах, и притом так, чтобы и сам он оставался в нем как его часть, — то, если бы ему был предоставлен выбор, он не только остановился бы на таком именно, какой порождает моральная идея о высшем благе, но и выразил бы также желание, чтобы мир вообще существовал, потому что моральный закон желает, чтобы высшее возможное через нас благо было осуществлено, хотя бы человек по этой идее и видел даже опасность утраты счастья для его личности, так как вполне возможно, что он и не в состоянии будет сообразоваться с требованием счастья, которое разум делает условием; следовательно, он примет это решение совершенно беспристрастно, как будто оно решение постороннего, хотя в то же время будет чувствовать, что признать его своим заставляет разум, чем человек и доказывает морально обусловленную в нем потребность мыслить для [исполнения] своих обязанностей еще и конечную цель как их результат.

Таким образом, мораль неизбежно ведет к религии, благодаря чему она расширяется до идеи обладающего властью морального законодателя вне человека*, в воле

* Положение: “Есть Бог”, стало быть, “Есть в мире высшее благо”, — если оно (как догмат) должно следовать только из морали, есть априорное синтетическое положение, которое хотя и принимается только в практическом отношении, тем не менее выходит за пределы понятия долга, которое содержится в морали (и предполагает не материю произвола, а только формальные законы его), и, следовательно, из морали не может быть развито аналитически. *Но как возможно такое априорное положение?* Согласие с одной лишь идеей морального законодателя всех людей тождественно с моральным понятием о долге вообще, и в этом смысле положение, предписываемое этим согласием, было бы аналитическим; но признание его существования говорит больше, чем

которого конечной целью (мироздания) служит то, что может и должно быть конечной целью человека.

* * *

Если мораль признает в святости своего закона предмет глубочайшего уважения, то на ступени религии она в высшей, исполняющей эти законы причине представляет предмет *поклонения* и является в присущем ей величии. Но все, даже самое возвышенное, умалется в руках людей, когда они применяют эту идею. То, что может быть истинно почитаемо лишь в том случае, если

только возможность такого предмета. Ключ к решению этой задачи, насколько, как мне кажется, я ее понимаю, может быть здесь мною только указан, но задачи я не решаю.

Цель — всегда предмет *склонности*, т.е. непосредственного желания обладать вещью с помощью своего поступка, подобно тому как закон (повелевающий практически) *есть предмет уважения*. Объективная цель (т.е. та, которую мы обязаны иметь) — это та, которую как таковую ставит перед нами только разум. Цель, которая заключает в себе необходимое и вместе с тем достаточное условие всех остальных, *есть конечная цель*. Личное счастье есть субъективная конечная цель разумных существ в мире (которую каждое из них *имеет* в силу своей природы, зависящей от чувственно воспринимаемых предметов, и о которой нелепо было бы сказать, что ее *должно* иметь), и все практические положения, имеющие своей основой эту конечную цель, суть синтетические, но вместе с тем эмпирические положения. Однако то, что каждый должен сделать *конечной целью* высшее возможное в мире *благо*, есть априорное синтетическое практическое положение, и притом объективно практическое, заданное чистым разумом, так как оно выходит за пределы понятия обязанностей в мире и присоединяет следствие их (эффект), которое в моральных законах не содержится и, таким образом, аналитически не может быть из них развито. Именно эти законы повелевают безусловно, каков бы ни был исход их исполнения, более того, они даже заставляют совершенно отвлечься от него, если дело касается отдельного поступка, и тем самым делают долг предметом глубочайшего уважения, не предлагая нам и не отклоняя от нас никакой цели (и конечной цели), которая обязательно рекомендовала бы этот поступок и составляла бы мотив исполнения нашего долга. Все люди здесь могли бы довольствоваться этим, если бы они (как они и должны были бы) придерживались только предписания чистого разума в законе.

уважение к нему свободно, заставляет приспособляться к таким формам, которым можно придать вес только посредством законов принуждения. И то, что само собой подвергается публичной критике каждого человека, должно подчиняться критике, которая обладает силой, т.е. подчиняться цензуре.

Но коль скоро заповедь: *Повинуйся власти!* — также

Зачем им знать результат своего морального поведения, к которому приводит обычный ход вещей? Для них достаточно того, что они исполняют свой долг, что бы ни было с земной жизнью и даже если бы в ней, быть может, никогда не совпадали счастье и достоинство его. Но одно из неизбежных ограничений человека и его (а может быть, и всех других существ в мире) практической способности разума — это то, что при совершении любого поступка он всегда имеет в виду его результат, чтобы найти в нем нечто такое, что могло бы служить целью для него и доказывать чистоту намерения, причем цель эта в исполнении (*nexu effectivo*) стоит на последнем месте, в представлении и намерении (*nexu finali*) — на первом. В этой цели, хотя бы ее ставил перед ним один только разум, человек ищет что-то такое, что он может *любить*. Следовательно, закон, который внушает ему только *уважение*, хотя и не признает указанное [ограничение] потребностью, все же расширяется ради нее до принятия моральной конечной цели разума в число его определяющих оснований, т.е. положение: *делай высшее возможное в мире благо своей конечной целью* — есть априорное синтетическое положение, которое вводится самим моральным законом и благодаря которому практический разум расширяется тем не менее за пределы этого закона. А это возможно только благодаря тому, что указанная потребность связана с естественным свойством человека во всех поступках обязательно мыслить еще, кроме закона, и цель (и это его свойство делает его предметом опыта), и (как все теоретические и притом априорные синтетические положения) положение это возможно только потому, что оно включает в себе априорный принцип познания определяющих оснований свободного произволения в опыте вообще, поскольку опыт, который показывает действия моральности в ее целях, придает понятию нравственности как причинности в мире объективную, хотя только практическую, реальность. — Но если следует мыслить самое строгое соблюдение морального закона как причину достижения высшего блага (как цели), — то, поскольку человеческой способности недостаточно, для того чтобы привести счастье в мире в полное согласие с достоинством быть счастливым, необходимо признать всемогущее моральное существо как владыку мира, промыслом которого это и совершается, т.е. мораль неизбежно ведет к религии.

моральна и соблюдение ее, как и всех других обязанностей, может быть отнесено к религии, то сочинению, которое посвящено определенному понятию религии, подобает самому подавать пример такого повиновения, каковое может быть доказано не уважительным вниманием лишь к закону какого-то отдельного устройства в государстве и слепотою в рассмотрении всех иных, а только общим уважением ко всем. Богослов, которому дано судить о книгах, может быть назначен для того, чтобы он заботился лишь о спасении души, или же для того, чтобы заботиться также и о спасении наук. В первом случае судья будет действовать только как духовное лицо, а во втором — также и как ученый. Последнему как члену публичного заведения (под названием университета), которому доверены все науки для культуры и для предохранения их от всякого ущерба, надлежит ограничивать притязания первого тем условием, чтобы его цензура не производила никаких разрушений в области наук. И если оба [судьи] — основывающиеся на Библии богословы, то последнему из них как члену университета на том факультете, которому поручено излагать это богословие, должна принадлежать верховная цензура. Что касается первой задачи (спасения душ), то она поручается обоим в равной степени. Но что касается второй (спасения наук), то на богослова как университетского ученого должна быть возложена еще и особая функция. Если отступить от этого правила, то в конце концов можно прийти к тому, что уже когда-то было (например, во времена Галилея), а именно: основывающийся на Библии богослов, дабы смирить гордость наук и избавить себя от возни с ними, может отважиться на вторжение в область астрономии или других наук, например древней истории Земли, и, подобно тем народам, которые не обнаруживают в себе ни способности, ни достаточного усердия, чтобы защититься от опасных нападений, все вокруг себя превращает в пустыню и налагает запрет на все исследования человеческого рассудка.

Но основывающемуся на Библии богословию в области наук противостоит философское богословие — достоинство, вверенное другому факультету. Если только оно остается в пределах одного лишь разума и пользуется

для подтверждения и объяснения своих положений историей, языками, книгами всех народов, даже Библией, но только для себя, не вводя эти положения в библейское богословие и не пытаясь изменить те его официальные учения, исключительное право на которые имеют духовные лица, оно должно пользоваться полной свободой распространения, насколько хватит его учености. И хотя, — если не подлежит сомнению, что философский богослов действительно перешел свои границы и вторгся в пределы основывающегося на Библии богословия, — у богослова (рассматриваемого только как духовное лицо) нельзя оспаривать право на цензуру, тем не менее, коль скоро это подвергается еще сомнению и, следовательно, возникает вопрос, произошло ли это на деле в книге или в каком-нибудь публичном чтении философа, верховная цензура может принадлежать только основывающемуся на Библии богослову *как члену своего факультета*, так как ему поручено заботиться и о втором интересе общества, а именно о процветании наук, и назначен он для этого с таким же правом, как и философский богослов.

И в таком случае первая цензура принадлежит этому факультету, а не философскому, так как богословский факультет имеет исключительное право на некоторые учения, а философский пускает свои учения в открытый свободный оборот, и потому только первый может жаловаться на то, что нарушается его исключительное право. Однако сомнение насчет такого вторжения, несмотря на взаимное сближение всех учений обоих факультетов и на опасение, что границы могут быть нарушены философским богословием, легко устранить; для этого надо только помнить, что такое бесчинство происходит не потому, что философ что-то *заимствует* от основывающегося на Библии богословия, чтобы использовать это для своих целей (ведь основывающееся на Библии богословие не отрицает, что оно содержит в себе немного общего для него с учениями чистого разума и, кроме того, нечто относящееся к исторической науке или к филологии и к цензуре этих наук); допустим также, что тем, что философ от него заимствует, он пользуется в значении, соответствующем одному лишь разуму, но, быть может, неугодном для основывающегося на Библии богословия;

бесчинство происходит лишь в том случае, если он что-то *вносит* в него и тем самым намерен обратить его на другие цели, не дозволенные его устройением. — Так, например, нельзя сказать, что профессор естественного права, заимствуя из кодекса римского права некоторые классические термины и формулы для своего философского учения о праве, вторгается в область римского права, хотя бы он, как это часто случается, пользовался ими не точно в том смысле, какой им придают толкователи этого права, если только он не домогается того, чтобы этими терминами и формулами так пользовались настоящие юристы или даже судебные учреждения. В самом деле, если бы он не имел на это права, то можно было бы, наоборот, основывающихся на Библии богословов или присяжных юристов обвинять в бесчисленных посягательствах на достоинство философии, потому что и те и другие, не будучи в состоянии обойтись без разума, а там, где дело решает наука, — без философии, очень часто кое-что должны заимствовать от нее, хотя только к их взаимной выгоде. Но если первому следует исходить из того, чтобы в религиозных делах не иметь по возможности никакого касательства с разумом, то можно легко предвидеть, кто будет в проигрыше. Ведь религия, которая, не задумываясь, объявляет войну разуму, не сможет долго устоять против него. — Я позволяю себе даже предложить, что было бы лучше, окончив академическое обучение библейскому богословию, всякий раз в заключение прибавлять еще особый курс чисто *философского* учения о вере (а оно пользуется всем, также и Библией) по такому руководству, как эта книга (или другая, если можно найти лучшую книгу такого рода), и такой курс следовало бы считать необходимым для полного снаряжения кандидата. — В самом деле, науки лишь выигрывают, отделяясь друг от друга, если только каждая сначала сама по себе составляет нечто целое и только уже потом делается попытка рассматривать ее в соединении с другими. В таком случае основывающийся на Библии богослов может быть единомышлен с философом или считать, что он должен его опровергнуть, если только он его слушает. Ведь именно таким образом он заранее может быть во всеоружии против всяких затруднений, перед ко-

торами его может поставить философ. Но утаивать их или объявлять их безбожными — это жалкая уловка, которая не выдерживает критики, а если смешивают то и другое и основывающийся на Библии богослов только случайно бросает на это беглые взоры, то это есть отсутствие основательности, и в таком случае никто в конце концов толком не знает, как быть с учением о вере в целом.

Из следующих четырех трактатов, в которых я показываю отношение религии к человеческой природе, наделенной отчасти добрыми, отчасти дурными задатками, и рассматриваю соотношение злого и доброго принципов как двух самостоятельных и влияющих на человека действующих причин, первый уже был напечатан в “Берлинском ежемесячнике” в апреле 1792 г. Но его нельзя было опустить здесь, поскольку он по содержанию тесно связан со всем этим произведением, содержащим в приложенных трех статьях полную разработку первой.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ. 1794

В этом издании, кроме опечаток и немногих стилистических поправок, ничего не изменено. Все добавления отмечены крестиком и даны в сносках¹.

О заглавии этой книги (так как были высказаны некоторые сомнения относительно скрытой в нем цели) считаю нужным заметить следующее. Так как *откровение* по крайней мере может включать в себя и *чистую религию разума*, а религия разума, наоборот, не может содержать в себе историческую [сторону] откровения, то я могу рассматривать первое как *более широкую* сферу веры, которая заключает в себе религию разума как *более узкую [сферу]* (не как два вне друг друга находящихся, а как два концентрических круга), и в пределах последней философ должен считать себя учителем чистого разума (из одних лишь априорных принципов), а при этом, следовательно, отвлекаться от всякого опыта. С этой точки зрения я могу сделать и вторую попытку, а именно: исходить из какого-нибудь откровения, признаваемого таковым, и, отвлекаясь от чистой религии разума (поскольку она составляет самостоятельную систему), рассматривать откровение как *историческую систему* моральных понятий только фрагментарно, и наблюдать, не приведет ли это к той же *системе* чистой религии *разума*, которая самостоятельна не в теоретическом, правда, отношении (к чему следует причислить и технически практический метод преподавания как *учение об умении*), а в морально-практическом отношении, и достаточна для религии в собственном смысле, которая как априорное понятие разума (остающееся после устранения всего эмпирического) существует только в этом отношении. Если

это так, то можно сказать, что между разумом и Писанием можно найти не только совместимость, но и единство, так что тот, кто следует одному из них (под руководством моральных понятий), обязательно встретится и с другим. Если же этого не случится, то или у одного человека будет две религии, что нелепо, или будет *религия и культ*. А в последнем случае, так как культ не есть (в отличие от религии) цель сама по себе, а имеет ценность только как средство, оба они иногда могут смешиваться вместе, чтобы на короткое время соединиться, но потом, как масло и вода, снова отделиться друг от друга, и чисто моральное (религия разума) должно всплыть наверх.

Я уже в первом предисловии отметил, что такое соединение (или попытка его достигнуть) с полным правом есть подобающее философскому исследователю религии занятие и не представляет собой посягательство на исключительные права основывающегося на Библии богослова. После этого я нашел, что утверждение это приводится и в “Морали” покойного Михаэлиса² (часть 1-я, с.5—11), человека, сведущего в обеих дисциплинах, и проходит через всю его книгу, причем высший факультет³ не нашел бы в ней ничего предосудительного в отношении своих прав.

Суждения достойных людей, подписавших и не подписавших свои имена под своими отзывами о моей книге, я не мог принять в соображение в этом втором издании, так как они (как вся литература из других городов) очень поздно доходят до наших областей, хотя я и очень желал бы этого, прежде всего это касается *Annotationes quaedam theologicae etc.* знаменитого д-ра богословия Шторра в Тюбингене⁴, который с обычной для него проницательностью, а также с заслуживающими глубочайшей благодарности усердием и справедливостью подверг разбору мою книгу, откликнуться на что я безусловно намерен, не решаясь, однако, обещать этого ввиду старческих недугов, которые более всего противятся разработке отвлеченных идей. — От одного критического отзыва, а именно помещенного в № 29 “Новых критических сообщений” в Грейфсвальде⁵, я могу отделаться так же бесцеремонно, как рецензент от моего сочинения. Оно, по его мнению, есть не что иное, как ответ на по-

ставленный мною же вопрос: “Каким образом возможна церковная система догматики в ее понятиях и положениях на основе чистого (теоретического и практического) разума?” — “Этот опыт, следовательно, вообще не интересен для тех, кто так же не постигает и не понимает его (Канта) системы, как и не желает ее знать, и поэтому они должны рассматривать его как нечто несуществующее”. — На это я отвечаю: для того чтобы понять основное содержание этого сочинения, требуется лишь обыденная мораль и нет надобности вдаваться в критику практического разума, а тем более теоретического, и если, например, добродетель как навык в сообразных с долгом поступках (по их легальности) называют *virtus phaenomenon*, а ее же как постоянное убеждение совершать такие поступки из чувства долга (в силу их моральности) — *virtus noumenon*, то эти выражения годятся только для школьного преподавания, а сущность дела содержится в самых популярных наставлениях для детей или в проповеди, хотя она выражена здесь иначе, и она вполне понятна. Если бы последнее можно было сказать о тайнах божественной природы, какие числят по ведомству учения о религии! — их, словно они совсем общедоступны, помещают в катехизисах, но потом их приходится переводить в моральные понятия, чтобы они разумелись каждым.

Кёнигсберг, 26 января 1794 г.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

О СУЩЕСТВОВАНИИ ЗЛОГО ПРИНЦИПА НАРЯДУ С ДОБРЫМ, ИЛИ ОБ ИЗНАЧАЛЬНОМ ЗЛЕ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

То, что мир лежит во зле, — это жалоба, которая так же стара, как история, даже как еще более старая поэзия, более того, как самая старая среди всех видов поэтического вымысла — религия жрецов. Тем не менее у всех мир начинается с добра — с золотого века, с жизни в раю или с еще более счастливой жизни в общении с небесными существами. Но это счастье скоро исчезает у них как сон, и впадение во зло (моральное, с которым всегда в ногу идет и физическое) ускоренным шагом торопится к худшему*, так что мы теперь (но это *теперь* так же старо, как сама история) живем в последние времена, на пороге у нас день Страшного суда и светопреставление. А в некоторых областях Индостана судья мира и опустошитель Рутрен (иначе называемый Сибя или Сивен) уже почитается как ныне державный бог, после того как мирохранитель Вишну, которому наскучила его должность, воспринятая им от творца мира Браммы, много веков назад отрекся от нее⁷.

Более новое, но гораздо менее распространенное мнение — это противоположное первому героическое мне-

* Aetas parentum, peior avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosioreм.

*Horat.*⁶

ние, которое находило себе поклонников почти исключительно среди философов, а в наше время главным образом среди педагогов: мир беспрестанно (хотя еле заметно) идет как раз в обратном направлении, а именно от плохого к лучшему, во всяком случае зачатки этого имеются в человеческой природе. Но это мнение, несомненно, возникло у них не из опыта, если речь идет о морально добром или морально злом (а не о цивилизации), так как в этом пункте история всех времен слишком сильно говорит против этого мнения. Скорее это только добродушное предположение моралистов от Сенеки до Руссо, дабы лежащий, быть может, в нас зачаток добра побуждать к непрерывному росту, если только можно рассчитывать на естественные основания для этого роста в человеке. Сюда можно отнести еще и мнение, что так как человека по природе (т.е. как он обычно рождается) надо признавать физически здоровым, то нет никакой причины не признавать его также и душевно здоровым и добрым от природы. Следовательно, сама природа содействует развитию в нас этих нравственных задатков добра. *Sanabilibus aegrotamus malis nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat*⁸, — говорит Сенека.

Но так как легко может случиться, что ошибаются и в том и другом мнимом опыте, то возникает вопрос: не возможно ли по крайней мере что-то среднее, а именно, что человек как член рода своего ни добр, ни зол, или, вернее, может быть и тем и другим, т.е. отчасти добрым, а отчасти злым? — Человека, однако, называют злым не потому, что он совершает злые (противные закону) поступки, а только потому, что эти поступки таковы, что дают возможность сделать вывод о его злых максимах. Опыт, конечно, позволяет наблюдать противные закону поступки и то (по крайней мере у самих себя), что они сознательно противны закону, но максимы нельзя увидеть — даже в самом себе. Поэтому суждение о том, что виновник — злой человек, не может быть с уверенностью основано на опыте. Следовательно, дабы назвать человека злым, надо иметь возможность из некоторых его поступков, даже из одного-единственного сознательно злого поступка, а priori сделать вывод о злой максиме, лежащей в основе, а из этой максимы — о заложенном

в каждом субъекте основании всех отдельных морально злых максим, которое само, в свою очередь, есть максима.

Для того чтобы сразу же не споткнуться о термин *природа*, который, если он (как обычно) обозначает то, что противоположно основанию поступков из *свободы*, должен находиться в прямом противоречии с предикатами *морально доброго* или *морально злого*, следует отметить, что здесь под природой человека подразумевается только субъективное основание применения его свободы вообще (под [властью] объективных моральных законов), которое предшествует всякому действию, воспринимаемому нашими чувствами, в чем бы ни заключалось это основание. Но само это субъективное основание всегда должно, в свою очередь, быть актом свободы (ведь иначе применение произволения или злоупотребление им не могло бы быть человеку вменено в вину относительно нравственного закона и нельзя было бы называть доброе или злое в нем моральным). Стало быть, основание злого находится не в каком-либо объекте, который *определяет* произволение посредством склонности, и не в каком-либо естественном побуждении, а только в правиле, какое произволение устанавливает себе для применения своей свободы, т.е. в некоторой максиме. О максиме уже нельзя спрашивать дальше, что в человеке есть субъективное основание признания этой, а не противоположной ей максимы. В самом деле, если бы это основание в конце концов само уже не было максимой, а было только естественным побуждением, то применение свободы можно было бы полностью свести к определениям через естественные причины; а это противоречит ей. Итак, если мы говорим: человек по природе добр или он по природе зол, то это значит только то, что он имеет в себе (непостижимое для нас) первое основание* приня-

* То, что первое субъективное основание принятия моральных максим непостижимо, видно пока уже из того, что так как это принятие свободно, то основание его (почему я, например, принял злую, а не добрую максиму) надо искать не в природном побуждении, а опять-таки в некоторой максиме; и так как эта максима тоже должна иметь свое основание, а кроме максимы не следует и

тия добрых или принятия злых (противных закону) максим, и притом как человек вообще, а стало быть, через них он выражает также характер своего рода.

Мы, следовательно, будем говорить об одном из этих характеров (об отличии человека от других возможных разумных существ), что он ему *прирожден*, — и при этом всегда решать, что не природа — причина его вины (если он зол) или его заслуги (если он добр), но что человек сам создает этот характер. Поскольку, однако, первое основание принятия наших максим, которое само, в свою очередь, должно всегда заключаться в свободном произволении, не может быть фактом, который мог бы быть дан в опыте, то добро или зло в человеке (как субъективное первое основание принятия той или другой максимы в отношении морального закона) называется *прирожденным* только в *том* смысле, что оно заложено в основу до всякого данного в опыте применения свободы (в самом раннем возрасте вплоть до рождения) и поэтому представляется как нечто уже имеющееся в человеке с минуты его рождения, но не в том смысле, что причина этого — само рождение.

Примечание

В основе спора обеих вышеприведенных гипотез лежит дизъюнктивное суждение: *человек (от природы) или нравственно добр, или нравственно зол*. Но каждому может легко прийти на ум вопрос, верно ли такое противопоставление и не может ли каждый утверждать, что человек от природы ни о, ни другое или что он и то и другое одновременно, а именно: в одних отношениях добр, а в других зол. Опыт по всей видимости даже подтверждает это среднее между двумя крайностями.

Но для учения о нравственности вообще очень важно не допускать насколько возможно никакой моральной середины ни в поступках (*adiaphora*), ни в человеческих характерах, так как при такой двойственности всем мак-

невозможно указать какое-либо другое *определяющее основание* свободного произволения, то в ряду субъективных оснований мы всегда будем вновь и вновь возвращаться к бесконечности, не будучи в состоянии дойти до первого основания.

сима́м грозит опасность утратить определенность и устойчивость. Тех, кто придерживается такого строгого образа мыслей, называют *ригористами* (имя, которое должно заключать в себе порицание, а на самом деле есть похвала); их антиподов можно поэтому называть *латитудина́риями*⁹. Последние бывают или нейтральными, и тогда их можно назвать *индифферентистами*, объединителями, и тогда их можно назвать *синкретистами*^{*}.

Ответ на поставленный вопрос о ригористическом способе решения^{**} основывается на важном для морали наблюдении: свобода произволения имеет ту совершенно

^{*} Если добро = а, то контрадикторно противоположное ему есть недобро. Оно бывает следствие или только отсутствия основания добра = 0, или положительного основания, противоположного ему, = -а. В последнем случае недобро можно называть также положительным злом. (В отношении удовольствия и страдания можно указать на такого же рода среднее, так что удовольствие = а, страдание = -а, а состояние, в котором нет ни того, ни другого, есть безразличие = 0.) Если же моральный закон не был бы в нас мотивом произволения, то морально доброе (согласие произволения с законом) было бы = а, недобро = 0, а следствие отсутствия морального мотива = а х 0. Но мотив в нас = а. Следовательно, отсутствие согласия между ним и произволением (= 0) возможно только как следствие реально противоположного определения произволения, т.е. *противодействия* ему = -а, т.е. возможно только через злое произволение; и между злым и добрым образом мыслей (внутренним принципом максим), по которому надо судить и о моральности поступка, нет, следовательно, ничего среднего. (А)

Морально безразличный поступок (*adiaphoron morale*) был бы тогда поступком, который следует из одних лишь законов природы и, таким образом, вообще не имеет отношения к нравственному закону как закону свободы, при этом он не есть факт и в отношении его не бывают, да и не нужны, ни *предписания*, ни *запрет*, ни даже *дозволение* (законное *правомочие*). (В)

^{**} Господин профессор *Шиллер* в своей мастерски написанной статье (*Thalia*, 1793, номер 3-й) “О грации и достоинстве”¹⁰ в морали не одобряет этого способа представления обязательности как якобы влекущего за собой настроение души наподобие монашески-картузианского. Но так как мы в важнейших принципах с ним сходимся, то и в этом случае я не могу допустить никакого расхождения, если мы только хотим понять друг друга. — Я охотно признаю, что к *понятию долга* именно ради его достоинства я

отличительную особенность, что она может быть тем или иным мотивом определена к поступкам, *лишь поскольку человек принимает мотив в свою максиму* (поскольку он становится общим правилом, согласно которому человек

не могу присовокупить какую-либо *грацию*: понятие долга содержит в себе безусловное принуждение, с чем грация стоит в прямом противоречии. Величие закона (подобно закону, данному на Синае¹¹) внушает благоговение (не страх, который отталкивает, и не прелесть, которая вызывает непринужденность), возбуждающее в подчиненном чувство *уважения* к своему повелителю, а в данном случае, так как повелитель находится в нас самих, — *чувство возвышенности* нашего собственного назначения, что увлекает нас больше, чем все прекрасное. — Но *добродетель*, т.е. образ мыслей, имеющий твердую основу и направленный на то, чтобы точно исполнять свой долг, в своих последствиях более *благодетельна*, чем все, что может сделать в мире природа или искусство. И великолепный образ человечества, представленный в этом его облике, хотя и позволяет *грациям* сопровождать себя, но они должны держаться на почтительном расстоянии, если речь идет еще только о долге. Однако если иметь в виду те привлекательные последствия, которые добродетель распространяла бы в мире, если бы она везде нашла себе применение, то в этом случае морально направленный разум примешивает чувственность (через способность воображения). Геркулес стал *мусагетом*¹² только тогда, когда он одолел чудовищ, — занятие, которое заставляет содрогаться этих добрых сестер. Эти спутницы Венеры Урании становятся блудницами в свите Венеры Дионы¹³, как только они намереваются вмешаться в дело определения долга и давать мотивы, побуждающие к этому. — Если же спросить, каков эстетический характер, так сказать, *темперамент добродетели*: мужественный, стало быть *радостный*, или боязливо смиренный и подавленный, то вряд ли требуется ответ. Рабское настроение духа не может существовать без скрытой *ненависти* к закону, а радость от *исполнения* своего долга (но не удобство от признания его) есть признак подлинно добродетельного образа мыслей даже в *благочестии*, состоящем не в самобичевании кающегося грешника (самобичевание очень двусмысленно и обычно есть только внутренний упрек в том, что не соблюдены правила благоразумия), а в твердом намерении поступать в будущем лучше, и такое намерение, воодушевляемое успехом, не может не вызывать радостное настроение духа, без которого никогда нет уверенности, что добро *полюбилось*, т.е. принято в максиму. (В)

хочет поступать); только в этом случае мотив, каким бы он ни был, совместим с абсолютной спонтанностью произволения (свободы). Только моральный закон сам по себе есть мотив в суждении разума, и тот, кто делает его своей максимой, *морально* добр. Если же закон не определяет чьего-либо произволения в отношении того или иного поступка, касающегося данного закона, то на произволение должен иметь влияние противоположный ему мотив. И так как, по предположению, это может случиться только благодаря тому, что человек принимает этот мотив (стало быть, и отклонение от морального закона) в свою максиму (в этом случае он злой человек), то его образ мыслей в отношении морального закона никогда не бывает индифферентным (никогда не может быть ни тем, ни другим — ни добрым, ни злым).

Но он также не может в некоторых отношениях быть добрым, а в других — одновременно и злым. В самом деле, если он в одном отношении добр, то это значит, что он принял моральный закон в свою максиму. Если же в других отношениях он был бы злым, то, поскольку моральный закон исполнения долга вообще только один-единственный и всеобщий, относящаяся к нему максима должна быть всеобщей, а вместе с тем только особой максимой, что само себе противоречит*.

* Старые философы-моралисты, которые столь основательно рассмотрели все, что можно сказать о добродетели, не оставили без внимания и оба поставленных выше вопроса. Первый они формулировали так: следует ли учиться добродетели (человек, следовательно, от природы безразличен к ней и к пороку)? Другой формулировали так: существует ли *одна* добродетель или их больше (значит, не бывает так, что человек в одних отношениях добродетелен, а в других порочен)? То и другое они отвергали с ригористической определенностью и вполне справедливо, так как они рассматривали добродетель *самое по себе* в идее разума (каким человек должен быть). Но если хотя бы нравственно судить об этом моральном существе, о человеке, *в явлении*, т.е. как его нам показывает опыт, то на оба указанных вопроса можно отвечать утвердительно, так как в таком случае его не взвешивают на весах чистого разума (перед божественным судом), а судят о нем по эмпирическому мерилу (перед человеческим судьей). Но об этом еще будет речь впереди.

Иметь тот или другой образ мыслей как врожденное свойство значит здесь не то, что он вообще не приобретен человеком, который им обладает, т.е. что не он виновник, а то, что этот образ мыслей был приобретен не во времени (что тот или другой был у человека *смолоду, всегда*). Образ мыслей, т.е. первое субъективное основание принятия максим, может быть только одним и направлен на все применение свободы вообще. Но сам образ мыслей должен быть принят свободным произволением, иначе он не может быть вменен. Субъективное основание, или причину, этого признания нельзя, в свою очередь, познать (хотя вопрос о нем неизбежен, иначе снова должна быть указана максима, в которую был принят данный образ мыслей, а этот образ мыслей, в свою очередь, также должен иметь свое основание). Следовательно, так как мы этот образ мыслей, или, вернее, его высшее основание, не можем выводить из какого-либо первого акта произволения во времени, то мы называем его свойством произволения, которое присуще ему (хотя в действительности оно имеет свою основу в свободе) от природы. То, что под человеком, о котором мы говорим, что он от природы добр или зол, мы понимаем не отдельного человека (ибо тогда можно было бы признавать одного по природе добрым, а другого злым), а имеем право понимать весь род, может быть доказано только позднее, когда антропологическое исследование покажет, что основания, которые дают нам право приписывать человеку один из этих двух характеров как прирожденный, таковы, что нет никакого основания делать отсюда исключения для какого-либо человека и что, следовательно, этот характер относится ко всему роду.

1. О ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ ЗАДАТКАХ ДОБРА В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

В отношении их цели нам удобно разделить их на три класса как элементы определения человека:

1. Задатки *животности* человека как *живого* существа.
2. Задатки *человечности* его как существа *живого* и вместе с тем *разумного*.

3. Задатки его личности как существа разумного и вместе с тем способного отвечать за свои поступки*.

1. Задатки *животности* в человеке можно подвести под общую рубрику физического и *чистомеханического* себялюбия, т.е. такого, для которого не требуется разум. Они троякого вида: *во-первых*, стремление к самосохранению; *во-вторых*, к продолжению рода своего через влечение к другому полу и к сохранению того, что производится при сочетании с ним; *в-третьих*, к общности с другими людьми, т.е. влечение к общительности. — Им могут быть привиты всевозможные пороки (которые, однако, не возникают сами собой из этих задатков как корня). Их можно назвать пороками естественной *грубости*, и при наибольшем отступлении от целей природы они становятся *скотскими пороками: ожорства, похоти и дико беззакония* (по отношению к другим людям).

2. Задатки *человечности* можно подвести под общую рубрику физического, правда, но *сравнительного* себялюбия (для чего требуется разум), а именно как наклонности судить о себе как о счастливом или несчастном

* Это необходимо следует рассматривать как особый вид задатков, а не как заключающийся уже в понятии двух первых. В самом деле, из того, что какое-то существо обладает разумом, еще не следует, что оно имеет и способность определять произволение безусловно, одним лишь представлением о пригодности его максим в качестве всеобщего законодательства, и, таким образом, само по себе может быть практическим, по крайней мере насколько мы можем постичь. Самое разумное существо в мире все еще могло бы нуждаться в каких-то мотивах, которые у него проистекали бы от объектов влечения, чтобы определять свое произволение, но для этого понадобилось бы самое разумное размышление относительно огромнейшего количества мотивов и относительно средств достижения определяемой этим цели, даже если бы и не подозревали о возможности чего-то такого, как моральный, безусловно повелевающий закон, который возвещает о себе, и притом как о высшем мотиве. Если бы этот закон не был дан в нас, мы не могли бы его как таковой выдумать никаким разумом или навязать произволению; и все же этот закон единственное, что дает нам сознание независимости нашего произволения от определения всеми другими мотивами (сознание нашей свободы), а тем самым и сознание того, что за все поступки мы способны нести ответственность.

только по сравнению с другими. Отсюда влечение *добиваться* признания своей *ценности во мнении других*, и притом первоначально лишь ценности своего равенства с другими: никому не позволять превосходства над собой, что связано с постоянным опасением стремления к тому же самому и со стороны других. Отсюда прямо возникает несправедливое желание добиться превосходства над другими. — Им, а именно *ревности и соперничеству*, могут быть привиты величайшие пороки тайной и открытой враждебности против всех, на кого мы смотрим как на чужих для нас. Эти пороки, собственно говоря, не возникают сами собой из природы как их корни; при усиленном домогательстве со стороны других ненавистного нам превосходства над ними они суть склонности: ради своей безопасности добиваться превосходства над другими как предохранительного средства, в то время как природа хотела использовать идею такого соревнования (которое само по себе не исключает взаимной любви) только как побуждение к культуре. Пороки, которые прививаются этой склонности, могут поэтому называться и пороками *культуры*, а когда они становятся в высшей степени дурными (так как тогда они становятся просто идеей максимума зла, превышающего человечность), например *завистью, неблагодарностью, злорадством* и т.д., — могут быть названы *дьявольскими пороками*.

3. Задатки *личности* — это способность воспринимать уважение к моральному закону как *сам по себе достаточный мотив произволения*. Способность воспринимать только уважение к моральному закону в нас была бы моральным чувством, которое само по себе еще не составляет цели естественных задатков, а есть такая цель, лишь поскольку оно мотив произволения. А так как это становится возможным исключительно благодаря тому, что свободное произволение принимает его в свою максимуму, то свойством такого произволения служит добрый характер, который, как вообще каждый характер свободного произволения, есть нечто такое, что может быть только приобретено, но для возможности этого все же должны существовать задатки в нашей природе, которым никак не может быть привито что-либо злое. Однако идею морального закона с неотделимым от нее уважени-

ем к нему нельзя назвать *задатками личности*; она уже сама личность (идея человечности, рассматриваемая совершенно интеллектуально). Но субъективное основание того, что мы принимаем это уважение в качестве мотива в наши максимы, кажется дополнением к личности и поэтому заслуживает ради личности названия задатков.

Когда мы названные три вида задатков рассматриваем с точки зрения их возможности, то мы находим, что *первый* не коренится ни в каком разуме; *второй* коренится хотя и в практическом, но подчиненном другим мотивам разуме, и только *третий* сам по себе коренится в практическом, т.е. безусловно законодательствующем, разуме. Все эти задатки в человеке не только (негативно) *добры* (не противоречат моральному закону), но это и задатки *добра* (содействуют исполнению этого закона). Они *изначальны*, так как требуются для возможности человеческой природы. Человек хотя и может пользоваться первыми двумя противно их цели, однако ни одного из них не может уничтожить. Под задатками какого-нибудь существа мы понимаем и необходимые для этого составные части, и формы их связи, чтобы быть таким существом. Они *изначальны*, если они необходимо требуются для возможности такого существа, *случайны* же, если бы это существо было возможно само по себе и без них. Следует еще отметить, что здесь речь идет только о таких задатках, которые непосредственно относятся к способности желания и к применению произволения.

II. О НАКЛОННОСТИ КО ЗЛУ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

Под *наклонностью* (*propensio*) я понимаю субъективное основание возможности той или иной склонности (привычных желаний, *concupiscentia*), поскольку оно для человечества вообще случайно^{*14}. Это основание отлича-

* *Наклонность* — это, собственно, только *предрасположение* к желанию удовлетворения, которое, если субъект испытал его, порождает *склонность*. Так, все грубые люди имеют наклонность к опьяняющим напиткам, ибо хотя многие из них еще не знают ох-

чается от задатков тем, что хотя оно может быть при-
рождено человеку, но его нельзя представить как тако-
вое; его можно мыслить (если оно доброе) как *благопри-*
обретенное или (если оно злое) как нажитое самим
человеком. — Но здесь речь идет только о наклонности
к собственно, т.е. морально, злему, которое, так как оно
возможно только как определение свободного произволе-
ния (а судить о произволении как о добром или злом
можно только по его максимам), должно состоять в субъ-
ективном основании возможности отклонения максим от
морального закона; и если эту наклонность следует при-
знавать для каждого человека вообще (следовательно,
как присущую характеру его рода), то ее можно назвать
естественной наклонностью человека ко злу. — Можно
еще к этому добавить, что возникающая из естественной
наклонности способность или неспособность произволе-
ния принимать моральный зако в свою максиму или не
принимать его называется *добрым или злым сердцем*.

Можно мыслить себе три различные ступени его. *Во-*
первых, это слабость человеческого сердца в соблюдении
принятых максим вообще, или *хрупкость* человеческой
природы; *во-вторых*, наклонность к смешению немо-
ральных мотивов с моральными (даже если это происхо-
дит с добрым намерением и сообразно максиме добра),
т.е. недобросовестность; *в-третьих*, наклонность к при-
нятию злых максим, т.е. *злонравие* человеческой приро-
ды или человеческого сердца.

Во-первых, *хрупкость* (fragilitas) человеческой приро-

меления и, следовательно, еще не желают того, что его вызывает, но
достаточно дать им хоть раз попробовать такие напитки, чтобы поро-
дить у них почти неистребимое желание этих напитков. — Между на-
клонностью и склонностью, которая предполагает уже знакомство с
объектом желания, находится еще *инстинкт* — ощущаемая потреб-
ность что-то делать или чем-нибудь наслаждаться, о чем мы еще не
имеем никакого понятия (как художественный инстинкт у животных
или половое влечение). Наконец, выше склонности есть еще одна
ступень способности желания — это *страсть* (не *аффект*, огнося-
щийся к чувству удовольствия и неудовольствия), т.е. такая склон-
ность, которая уже исключает всякую возможность владеть со-
бой. (В)

ды выражена уже в сетовании апостола: я хочу добра, но совершить его не могу, т.е. принимаю добро (закон) в максимум моего произволения, но оно, будучи объективно в идее (*in thesi*) неодолимым мотивом, субъективно (*in hypothesi*), когда должно соблюдать максимум, оказывается более слабым (в сравнении со склонностью) мотивом.

Во-вторых, недобросовестность (*impuritas, improbitas*) человеческого сердца состоит в том, что максима по объекту (преднамеренному соблюдению закона) хотя и добра и, быть может, достаточно сильна для исполнения, но не чисто моральна, т.е. не приняла в себя, как это должно было бы быть, *одного только закона* в качестве *достаточного* мотива, а по большей части (быть может, и всегда) кроме него нуждается еще и в других мотивах, чтобы этим определить произволение к тому, чего требует долг. Другими словами, сообразные с долгом поступки совершаются не из одного только чувства долга.

В-третьих, злонравие (*vitiositas, pravitas*) или, если угодно, *испорченность* (*corruptio*) человеческого сердца есть склонность произволения к максимам предпочитать мотивам из морального закона другие (неморальные) мотивы. Ее можно также называть *извращенностью* (*perversitas*) человеческого сердца, так как она извращает нравственный порядок в отношении мотивов свободного произволения; и хотя с этим еще могут уживаться законно добрые (легальные) поступки, все же образ мыслей бывает этим извращен в корне (что касается морального образа мыслей), и поэтому человек называется злым.

Следует отметить, что здесь склонность ко злу предполагается в человеке, даже и в самом лучшем (по поступкам), что и должно быть, если доказывать всеобщность склонности ко злу среди людей, или — здесь это одно и то же — если доказывать, что оно переплелось с человеческой природой.

Но между человеком добрых нравов (*bene moratus*) и нравственно добрым человеком (*moraliter bonus*) нет никакого различия (по крайней мере не должно быть), поскольку дело касается соответствия поступков с законом, разве лишь что у одного не всегда, быть может даже никогда, а у другого *всегда* закон — единственный и высший

мотив. О первом можно сказать: он соблюдает букву закона (т.е. в том, что касается его поступка, предписываемого законом); а о втором: он соблюдает дух закона¹⁵ (дух морального закона состоит в том, что один этот закон достаточен как мотив). То, что совершается не на основе этой веры, есть грех¹⁶ (по образу мыслей). В самом деле, если нужны другие мотивы для определения произволения к законосообразным поступкам, а не сам закон (например, честолюбие, себялюбие вообще и даже добросердечный инстинкт, каково сострадание), то это простая случайность, что поступок согласуется с законом; ведь эти мотивы точно так же могли бы побуждать и к нарушению закона. Следовательно, максима, по благодати которой надлежит ценить все моральное достоинство личности, все же противна закону, и человек, хотя бы он и совершал одни только добрые поступки, все же злой человек.

Необходимо еще следующее пояснение, чтобы определить понятие об этой наклонности. Всякая наклонность бывает или физической, или моральной, т.е. относится к произволению человека как существа природного или же относится к его произволению как существа морального. — В первом смысле нет никакой наклонности к моральному злу, так как моральное зло должно возникать из свободы, а физическая наклонность (которая основывается на чувственных побуждениях) к какому-либо применению свободы, будет ли оно направлено на добро или на зло, есть противоречие. Итак, наклонность ко злу может укорениться только в моральной способности произволения. Но нравственно злым (т.е. способным нести за это ответственность) может быть только наше собственное действие. Под понятием же наклонности понимают, напротив, *предшествующее всякому действию* субъективное основание определения произволения, которое, стало быть, само не есть еще действие, так как в понятии одной лишь наклонности ко злу содержалось бы противоречие, если бы само выражение нельзя было брать в двух различных значениях, совместимых, однако, с понятием свободы. Но термин *действие* вообще приложим как для такого применения свободы, благодаря которому принимается в произволение высшая макси-

ма (сообразно с законом или противно ему), так и для такого, когда сами поступки (по их материи, т.е. относительно объектов произволения) будут совершаться сообразно с этой максимой. Наклонность ко злу есть действие в первом значении (*peccatum originarium*) и вместе с тем формальное основание всякого противного закону действия, взятого во втором смысле, по своей материи противоречащего закону и называющегося пороком (*peccatum derivativum*), и первое прегрешение остается, хотя второго (из мотивов, которые не заключаются в самом законе) можно всячески избежать. Первое есть интеллигибельное действие, познаваемое только разумом без всякого условия времени; второе — чувственно воспринимаемое эмпирическое действие, данное во времени (*factum phaenomenon*). Первое называется, главным образом в сравнении со вторым, только наклонностью и прирожденной, так как оно не может быть искоренено (для этого высшая максима должна была бы быть максимой добра, а она в этой наклонности сама принимается как злая), а главным образом потому, что мы точно так же не можем назвать дальнейшую причину как того, почему зло испортило в нас именно высшую максиму, так и для того или иного основного свойства, присущего нашей природе. — В только что сказанном можно найти основание того, почему мы в этом разделе три источника морального зла с самого начала искали единственно в том, что воздействует на высшее основание принятия или соблюдения наших максим по законам свободы, а не в том, что воздействует на чувственность (как восприимчивость).

III. ЧЕЛОВЕК ПО ПРИРОДЕ ЗОЛ

Vitiis nemo sine nascitur.
Horat.¹⁷

Суждение: человек зол, согласно сказанному выше, выражает только то, что человек сознает моральный закон и тем не менее принимает в свою максиму (случайное) отступление от него. Сказать, что он зол *от природы*, — значит сказать, что это относится к нему как

члену рода человеческого не в том смысле, что это качество будто бы вытекает из понятия его рода (из понятия человека вообще, в таком случае оно было бы необходимым), а в том, что на основании известного из опыта о нем нельзя судить иначе, или что это можно предположить как субъективно необходимое в каждом, даже самом лучшем, человеке. Так как саму эту наклонность надо признать морально злой, стало быть, не естественными задатками, а чем-то таким, что может быть вменено человеку в вину и, следовательно, состоит в противных закону максимах произволения (а ввиду свободы эти максимы следует рассматривать как сами по себе случайные, что, в свою очередь, не согласуется со всеобщностью этого зла, если субъективно высшее основание всех максим не переплетается с человечностью и, так сказать, не укореняется в ней), — то эту естественную наклонность ко злу, поскольку она всегда возникает по собственной вине, мы можем называть *изначальным* (*radicales*), *прирожденным* (и тем не менее нами самими нажитом) *злом* в человеческой природе.

Мы можем отказаться от формального доказательства того, что такая извращенная наклонность укоренилась в человеке ввиду множества вопиющих случаев, которые опыт показывает нам в *действиях* людей. Когда хотят получить такие примеры из того состояния, в котором многие философы преимущественно надеялись найти хорошие задатки человеческой природы, а именно из так называемого *естественного состояния*, то стоит только сопоставить с этой гипотезой проявления ничем не вызванной жестокости в случаях убийства на островах Тофоа, Новая Зеландия и Навигаторских и никогда не прекращающуюся жестокость в огромных пустынях Северо-Западной Америки (о чем рассказывает капитан Хирн)¹⁸, где никто не имеет от нее никакой пользы*, и

* Так же как никогда не прекращающаяся борьба между индейскими племенами аратха вескау и “собачьи ребра” не имеет никакой другой цели, как одно лишь смертоубийство. Храбрость в бою есть высшая добродетель диких, по их мнению. Но и в цивилизованном состоянии — она предмет удивления и повод для осо-

порок грубости даст нам больше, чем надо, чтобы отказать от этого мнения. Но если считают правильным мнение, что человеческую природу можно гораздо лучше изучить в цивилизованном состоянии (в котором ее задатки могут развиваться полнее), то здесь приходится выслушивать немало меланхолических жалоб на человечество: на скрытую фальшь даже в самой близкой дружбе, так что ограничение доверия во взаимной откровенности даже с лучшими друзьями причисляется к всеобщим максимам благоразумия в общении; на склонность людей ненавидеть тех, кому они чем-то обязаны, — к этому благодетель всегда должен быть готов; на сердечное благоволение, которое все же дает повод для замечания: “В несчастье наших лучших друзей есть нечто такое, что нам не совсем неприятно”¹⁹, — и на многое другое, скрытое под видом добродетели, не говоря уже о тех пороках, из которых не делают тайны, так как для нас хорошим кажется уже и человек, злое в котором не выходит за обычные рамки. И человек видит достаточно пороков культуры и цивилизации (самых обидных из всех), чтобы решить: лучше не глядеть на поведение людей, дабы самому не впасть в другой порок, а именно в человеконенавистничество. Но если ему и этого мало, то пусть он обратит внимание на удивительное сочетание двух этих видов порочности, а именно на внешние отношения между народами, когда цивилизованные народы находятся друг с другом в отношении грубого естественного состояния (состояния непрерывной войны) и упорно придерживаются намерения никогда не выхо-

бого уважения, какого требует то сословие, у которого она единственная заслуга. И это не лишено некоторых оснований в разуме. В самом деле, то обстоятельство, что человек может иметь и ставить своей целью то, что он ценит больше своей жизни (честь), причем отказывается от всякого своекорыстия, все же указывает на что-то возвышенное в его задатках. Однако по тому спокойствию, с которым победители восхваляют свои подвиги (побоище и резню без пощады и т.е.), видно, что только их превосходство и учиненное ими без всякой цели разрушение и есть то, что они, собственно говоря, могут ставить себе в заслугу. (В)

дить из этого состояния; и он увидит совершенно противоречащие публичному заверению и никогда не оставаемые принципы величайших обществ, называемых *государствами**, — принципы, которые ни один философ не мог еще согласовать с моралью и взамен которых он не в состоянии (что очень плохо) предложить лучшие принципы, совместимые с человеческой природой, так что *философский хилиазм*, который надеется на утверждение вечного мира, основанного на союзе народов как мировой республике, точно так же, как и богословский, уповающий на полное моральное исправление всего человеческого рода, всеми осмеиваются как мечтательность.

Причину этого зла нельзя, во-первых, как это обычно делают, усматривать в *чувственности* человека и возникающих отсюда естественных влечениях. Дело не только в том, что последние не имеют прямого отношения ко злу (скорее они дают повод к тому, что может показать моральный образ мыслей во всей его силе, — к добродетели), и потому мы не должны отвечать за их существо-

* Если рассматривать их историю только как феномен большей частью скрытых от нас внутренних задатков человечества, то можно заметить какой-то механический ход природы к целям, которые суть не их (народов) цели, а только цели природы. Каждое государство, пока рядом с ним находится другое, которое оно надеется покорить, стремится к расширению путем подчинения этого государства и тем самым стремится стать универсальной монархией, таким строем, при котором должна быть уничтожена всякая свобода, а вместе с ней (как ее следствие) добродетель, вкус и наука. Но это чудовище (в котором законы постепенно теряют свою силу), когда оно поглотит все соседние государства, в конце концов распадется само собой, и восстания и раздоры приведут к разделению его на много более мелких государств, которые вместо того, чтобы стремиться к союзу государств (к республике свободно объединенных народов), снова, в свою очередь, начнут ту же самую игру, чтобы война (этот бич человеческого рода) никогда не прекращалась; а война, хотя она не столь неисцелимое зло, как могила всеобщего единодержавия (или же союз народов для того, чтобы деспотия не прекращалась ни в одном государстве), тем не менее, как говорил один из древних, создает больше злых людей, чем устраняет их. (В)

вание (да и не можем отвечать, ибо они, как прирожденные, не имеют в нас своего источника), а в том, что мы должны отвечать за наклонность ко злу, которая, когда она касается моральности субъекта, стало быть, обретается в нем как свободно действующем существе, обязательно может быть вменена ему в вину как его собственное *прегрешение*, несмотря на глубокое укоренение ее в произволении, ввиду чего должно сказать, что она в человеке от природы. — Причину этого зла нельзя, во-вторых, усматривать и в *испорченности* устанавливающего моральные законы разума, как будто он в состоянии уничтожить в себе силу самого закона и отрицать его обязательность, ибо это абсолютно невозможно. Мыслить себя существом, действующим свободно и тем не менее избавленным от соответствующего такому существу закона (морального), значило бы мыслить причину, действующую без всякого закона (ведь определение по законам природы отпадает ввиду свободы), что само себе противоречит. — Следовательно, *чувственность* заключает в себе слишком мало для того, чтобы указать причину морально злого в человеке, так как, устраняя мотивы, которые могут возникнуть из свободы, она превращает человека во что-то чисто *животное*; напротив, освобождающий от морального закона, как бы *злой*, разум (безусловно злая воля) содержит в себе слишком много, так как этим противодействует самому закону стало бы мотивом (ведь не будь того или иного мотива, произволение не может получить определения), и, таким образом, субъект стал бы *дьявольским существом*. — Но ни то, ни другое не применимо к человеку.

Но, хотя наличие этой наклонности ко злу в человеческой природе может быть доказано на опыте тем, что действительно во времени человеческое произволение противодействует закону, такое доказательство не дает нам еще знания о подлинном его характере и о причине указанного противодействия; этот характер, так как он касается отношения свободного произволения (следовательно, такого, понятие о котором не есть эмпирическое понятие) к моральному закону как мотиву (понятие о котором также есть чисто интеллектуальное понятие), необходимо узнавать а priori из понятия о зле, поскольку

зло возможно по законам свободы (обязательности и вменяемости). Последующее разъясняет это понятие.

Человек (даже самый худший), каковы бы ни были его максимы, не отрекается от морального закона, так сказать, как мятежник (с отказом от повиновения). Скорее этот закон в силу моральных задатков человека действует на него неотразимо. И если бы этому не противодействовали другие мотивы, то он принял бы его как достаточную побудительную причину произволения в свою высшую максиму, т.е. он был бы морально добрым. Но в силу своих естественных задатков, в наличии которых он также не виноват, он привязан и к мотивам чувственности и принимает их (по субъективному принципу себялюбия) в свою максиму. Если же он принимает их в свою максиму как *сами по себе достаточные* для определения произволения, не обращая внимания на моральный закон (а он все же в нем есть), то он будет морально злым. А так как он естественным образом принимает в свою максиму оба мотива, ибо каждый из них сам по себе, если бы был только один мотив, он считает достаточным для определения воли, то — если бы различие между максимами сводилось только к различию между мотивами (материи максим), а именно к тому, закон ли служит мотивом или чувственное побуждение, — человек был бы одновременно морально добрым и морально злым, а это (согласно введению) заключает в себе противоречие. Следовательно, различие между тем, добр человек или зол, *заключается не в различии между мотивами, которые он принимает в свою максиму (не в ее материи), а в субординации (в ее форме): который из указанных двух мотивов делается условием другого.* Следовательно, человек (даже лучший) зол только потому, что, принимая мотивы в свои максимы, он превращает их нравственный порядок: он, правда, принимает в них моральный закон рядом с законом себялюбия, но, так как он убедился в том, что один не может существовать рядом с другим, а должен подчиняться другому как своему высшему условию, он делает мотивы себялюбия и его влечения условием соблюдения морального закона, тогда как, напротив, последний как *высшее условие* удовлетворения первого должен был бы быть принят

во всеобщую максиму произволения как единственный мотив.

При таком переворачивании мотивов, осуществляемом максимой человека вопреки нравственному порядку, поступки все же могут быть совершены так же законосообразно, как если бы они возникали из истинных принципов: так бывает, когда разум применяет единство максим вообще, свойственное моральному закону, только для того, чтобы ввести в мотивы склонности, под наименованием *счастья*, единство максим, которое им, вообще говоря, не подобает (например, если правдивость принимают как принцип, она избавляет нас от опасения, что нашей лжи могут поверить и что мы сами не запутаемся в ее изворотах), ибо тогда эмпирический характер будет добрым, а умопостигаемый — все еще злым.

Но если такая склонность и кроется в человеческой природе, то в человеке есть естественная склонность ко злу, и сама эта склонность морально зла, так как в конце концов ее все же не надо искать в свободном произволении и, значит, она может быть вменена в вину. Это зло *изначально*, так как губит основание всех максим. Вместе с тем она как естественная склонность не может быть *истреблена* человеческими силами, так как это могло бы произойти только при помощи добрых максим, чего не может быть, если высшее субъективное основание всех максим заранее считается испорченным. Но тем не менее должна быть возможность *превозмочь* ее, так как она обретается в человеке как существе, действующем свободно.

Таким образом, злонравие человеческой природы следует называть не столько *злостностью* в буквальном смысле слова, т.е. убеждением (субъективным *принципом* максим) принимать в качестве мотива в свою максиму зло как *злое* (ибо это дьявольское намерение), сколько *извращенностью* сердца, которое по результату именуется также *злым сердцем*. Оно совместимо с доброй в общем волей и возникает из слабости человеческой природы, недостаточно сильной для следования принятым принципам, а также из недобросовестности, вследствие которой человек отделяет друг от друга мотивы (даже поступков с добрым намерением), руководствуясь

не моральностью, и потому — самое большое — обращает внимание в конце концов только на сообразность поступков с законом, а не на то, чтобы они вытекали из закона, т.е. не на то, чтобы иметь в виду закон как единственный мотив. Хотя отсюда не всегда возникает противный закону поступок и склонность к нему, т.е. *порок*, сам образ мыслей, при котором отсутствие порока уже истолковывается как соответствие *убеждения* закону долга (как *добродетель*), — поскольку при этом обращают внимание не на мотивы максимы, а только на соблюдение буквы закона, — следует уже называть изначальноной извращенностью в человеческом сердце.

Эту *прирожденную* вину (*reatus*), которая так называется потому, что ее можно заметить столь же рано, как и первое проявление свободы в человеке, и которая тем не менее должна возникнуть из свободы и потому может быть вменена ему в вину, можно рассматривать на первых двух ступенях (хрупкости и недобросовестности) как неумышленную (*culpa*), а на третьей — как преднамеренную вину (*dolus*); в качестве характерной черты она обладает некоторым *коварством* человеческого сердца (*dolus malus*): обманывать себя насчет своих собственных добрых или злых намерений и, если только поступки не имеют своим последствием зло, какое они по своим максимам вполне могли бы причинить, не беспокоиться о своем образе мыслей, а скорее считать себя оправданным перед законом. Отсюда и спокойствие совести у столь многих (по их мнению, добросовестных) людей, когда они удачно избежали дурных последствий каких-то поступков, при совершении которых они не спрашивали у закона совета, во всяком случае закон не имел решающего голоса. Отсюда же у людей высокое мнение о своей заслуге, когда они не чувствуют себя виновными в таких проступках, которыми, как они считают,отягощены другие, и при этом не стараются разузнать, не заслуга ли это одной лишь счастливой случайности и не совершили ли бы они в равной мере нечто порочное, — следуя образу мыслей, который они при желании могли бы в себе обнаружить, — если бы их не удерживали от этого неспособность, темперамент, воспитание, обстоятельства места

и времени, вводящие в искушение (они ведь, ясное дело, не могут быть нам вменены в вину). Эта нечестность — самому себе пускать пыль в глаза, мешающая утверждению в нас подлинно морального образа мыслей, превращается внешне в лицемерие и в одурачивание других. Если это и нельзя называть злостностью, то оно по меньшей мере заслуживает названия низости и кроется в том злом начале человеческой природы, которое (расстраивая моральную способность суждения относительно того, каким следует считать человека, и делая внутренне и внешне вменение совершенно проблематичным) составляет тронутое гнилью место нашего рода и, пока мы не избавимся от него, будет препятствовать развитию зачатков доброго, которое при других условиях могло бы произойти.

Один член английского парламента²⁰ выпалил сторяча: “Каждый человек стоит столько, за сколько себя отдает”. Если это верно (что каждый сам может решить); если вообще нет добродетели, для которой нельзя найти степень искушения, способную опрокинуть ее; если решение вопроса о том, добрый или злой дух склонит нас на свою сторону, зависит от того, кто больше предлагает и более аккуратно платит, — то о человеке вообще было бы верным сказанное апостолом: “Здесь нет никакого различия, здесь все грешники, нет никого, кто делал бы доброе (по духу закона), даже ни одного человека”^{*21}.

* Истинное доказательство этого обвинительного приговора морально судящего разума дано не в этом, а в предыдущем разделе. Данный раздел содержит в себе лишь подтверждение его на опыте, который, однако, никогда не может обнаружить корень зла в высшей максиме свободного произволения по отношению к закону, ибо это произволение предшествует всякому опыту как *интеллигибельное действие*. — Отсюда, т.е. из единства высшей максимы при единстве закона, к которому она относится, можно также усмотреть, почему в основе чисто интеллектуального суждения о человеке должен лежать принцип исключения всего среднего между добром и злом, в то время как эмпирическое суждение из *чувственно воспринимаемого действия* (из действительного поведения) можно подвести под принцип: существует нечто среднее между этими крайностями: с одной стороны, нечто негативное —

IV. О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЗЛА В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

Происхождение (первое) есть возникновение действия от его первопричины, т.е. от той, которая, в свою очередь, не есть действие другой причины того же рода. Его можно рассматривать как *происхождение в разуме* либо как *происхождение во времени*. В первом значении рассматривается только *существование* действия; во втором — *совершение* его, значит, действие соотносят с его *причиной во времени*. Если действие соотносят с причиной, которая с ним связана по законам свободы, как это бывает с моральным злом, то определение произволения к порождаемому им должно мыслить соединенным с его определяющим основанием не во времени, а только в представлении разума, и оно не может быть выведено из какого-нибудь *предшествующего* состояния, а это всегда должно случаться, когда злой поступок как *событие* в мире соотносят с его естественной причиной. Таким образом, поиски происхождения во времени свободных поступков как таковых (словно естественных действий) есть противоречие; стало быть, это относится также к моральным свойствам человека, поскольку их рассматривают как случайные, так как они означают основание *применения* свободы, которое (так же, как определяющее основание свободного произволения вообще) следует искать исключительно в представлениях разума.

Но каково бы ни было происхождение морального зла в человеке, среди всех способов представления о распространении и продолжении морального зла всеми членами рода человеческого и во всех поколениях самый неприличный — это когда моральное зло представляют себе как переходящее к нам по *наследству* от прародителей; ведь о моральном зле можно сказать то же, что поэт сказал о добре: *Genus et proavos et quae non fecimus ipsi, Vix*

безразличие ко всякому развитию, с другой стороны, нечто положительное — смешение отчасти доброго, отчасти злого. Но последнее есть только суждение о моральности человека в явлении и в конечном суждении подчинено первому.

ea nostra puto^{*22}. Еще надо заметить, что когда мы исследуем происхождение зла, мы вначале не принимаем еще в расчет склонности к нему (как *reccatum in potentia*), а принимаем во внимание лишь действительное зло в данных поступках по его внутренней возможности и по тому, что для их совершения должно соединиться в произволении.

Каждый злой поступок, если ищут происхождение его в разуме, надо рассматривать так, как если бы человек дошел до него непосредственно из состояния невинности. В самом деле, каково бы ни было его прежнее поведение и каковы бы ни были воздействовавшие на него естественные причины, а также заключались ли они в нем или были вне его, все же его поступок свободен и не определен ни одной из этих причин; следовательно, о нем можно и должно судить как о *первоначальном* проявлении

* Так называемые три главных факультета (в высших школах), каждый на свой лад, объясняли бы это наследование следующим образом: или как *наследственную болезнь*, или как *наследственную вину*, или как *наследственный грех*. 1. *Медицинский факультет* представлял бы себе наследственное зло в виде ленточного глиста, о котором иные естествоведы действительно держатся того мнения, что так как он не встречается ни в какой иной среде, кроме нас, и (в том же виде) ни в каком другом животном, то он должен быть и у наших прародителей. 2. *Юридический факультет* смотрел бы на моральное зло как на законное следствие передачи нам оставленного прародителями, но обремененного тяжелым преступлением *наследства* (ибо родиться есть не что иное, как приобрести пользование благами земли, необходимыми для нашего существования). Следовательно, мы должны произвести плату (покаяться), и все же в конце (через смерть) у нас отнимут это владение. Как это правильно с точки зрения права! 3. *Богословский факультет* рассматривал бы это зло как личное участие наших прародителей в *отпадении* подлого бунтовщика: так, что мы (хотя теперь мы этого и не сознаем) тогда сами содействовали этому или же так, что только теперь, рожденные под его (как князя мира сего) владычеством, мы больше довольствуемся земными благами, чем покоряемся верховному повелению небесного властителя, и не обладаем достаточной верностью, чтобы вырваться отсюда, но именно поэтому мы и должны в будущем разделить с бунтовщиком его судьбу.

его произволения. Он не должен был совершить его, каковы бы ни были условия данного времени и личные отношения, ибо нет таких причин в мире, которые могли бы заставить его перестать быть существом, действующим свободно. Хотя вполне справедливо говорят, что человеку вменяются и *последствия*, вытекающие из его прежних свободных, но противных закону поступков, этим хотят сказать только то, что нет необходимости прибегать к этой отговорке и решать, могут ли последствия быть свободными или нет, так как уже в сознательно свободном поступке, который был их причиной, имеется достаточное основание для вменения. Но если кто-нибудь вплоть до непосредственно предстоящего поступка был чрезвычайно зол (вплоть до привычки как второй натуры), то все равно не только было его долгом быть лучше, но и *теперь* еще его долг — стать лучше; следовательно, он и может это делать и, если он этого не делает, он так же вменяем и подлежит вменению в момент совершения поступка, как если бы он, наделенный естественными задатками добра (которые неотделимы от свободы), перешел от состояния невинности к злу. — Следовательно, мы не можем ставить вопрос о происхождении такого действия во времени, а должны ставить вопрос только о происхождении его в разуме, чтобы сообразно с этим определить наклонность, т.е. субъективное всеобщее основание принятия нарушения в нашу максиму, если таковое есть, и по возможности объяснить его.

С этим вполне согласуется и тот способ представления, которым пользуется Писание, чтобы изобразить происхождение зла как *начало* его в роде человеческом, представляя его в некотором повествовании, где то, что по существу своему (безотносительно к условию времени) должно мыслить как первое, является как первое по времени. По Писанию, зло начинается не с лежащей в основе наклонности ко злу, так как иначе начало его не возникало бы из свободы, а с *греха* (под которым подразумевается нарушение морального закона как *божественной заповеди*); состояние же человека до всякой наклонности ко злу называется состоянием *невинности*. Моральный закон предшествовал здесь как *запрет* (1 Моисея, 2, 16, 17)²³, что и должно быть у человека — не

чистого, а искушаемого склонностями существа. Вместо того чтобы прямо следовать этому закону как достаточному мотиву (который один только безусловно благ, в чем уже не может быть никаких сомнений), человек стал искать еще другие мотивы (3, 6)²⁴, которые могут быть благими только условно (а именно, поскольку этим не наносится закону ущерб), и сделал себе (если мыслят поступок как сознательно возникающий из свободы) максимальной следовать закону долга не из чувства долга, а принимая в соображение в лучшем случае другие цели. Стало быть, он начал с сомнения в строгости заповеди, исключающей влияние всякого другого мотива, а затем умствованиями* низвел повиновение ей (под принципом себялюбия) до чисто условного средства, из-за чего в конце концов в его максиме чувственные побуждения получили перевес над мотивами из закона, и таким образом стал грешить (3, 6). *Mutato nomine de te fabula narratur*²⁵. Что мы ежедневно поступаем точно так же, стало быть, “в Адаме все согрешили”²⁶ и теперь грешим, — это ясно из вышесказанного; разница лишь в том, что у нас есть уже прирожденная склонность к нарушению закона, а в первом человеке по времени предполагается не она, а невинность; вот почему нарушение закона у него называется *грехопадением*, тогда как у нас оно представляется следствием из уже прирожденного злонамерения нашей природы. Но эта склонность означает лишь то, что, если мы хотим *объяснить* зло из его *начала во времени*, нам при каждом преднамеренном нарушении закона пришлось бы проследивать причины его в прежний период нашей жизни вплоть до периода, когда

* Всякое засвидетельствованное благоговение перед моральным законом, если не дают ему как самому по себе достаточному мотиву перевес в своей максиме над всеми другими определяющими основаниями произволения, лицемерно, и склонность к нему есть внутренняя фальшь, т.е. склонность в толковании морального закона лгать себе в ущерб самому этому закону (3, 5); поэтому и Библия (в христианской части) виновника зла (лежащего в нас самих) называет лжецом от начала и таким образом характеризует человека в отношении того, что кажется в нем главной причиной зла.

применение разума еще не достигло развития, стало быть, проследить источники зла вплоть до такой наклонности (как естественной основы) ко злу, которая именно поэтому называется прирожденной. А у первого человека, которого представляют уже с полной способностью применения своего разума, это не нужно, да и невозможно, иначе указанную основу (т.е. наклонность ко злу) пришлось бы считать врожденной. Поэтому его грех показан как возникший непосредственно из невинности. — Но мы не должны искать для морального свойства, которое должно быть нам вменено в вину, какое-либо происхождение во времени, как бы неизбежно оно ни было, если мы хотим *объяснить* его случайное существование (поэтому и Писание соответственно этой нашей слабости представляет его именно так).

Но происхождение в разуме этой расстроенности нашего произволения в отношении способа, каким подчиненные мотивы включаются в максимы нашего произволения в качестве высших, т.е. происхождение этой наклонности ко злу, остается для нас непостижимым, так как оно само должно быть нам вменено в вину, следовательно, указанное высшее основание всех максим, в свою очередь, потребовало бы допущения злой максимы. Зло могло возникнуть только из морального зла (а не из одной лишь ограниченности нашей природы); и все же первоначальные задатки (которые никто другой не мог испортить, кроме самого человека, если ему должна быть вменена в вину эта испорченность) суть задатки добра. Для нас, следовательно, нет никакой понятной причины того, откуда впервые могло бы появиться в нас моральное зло. — Эту непостижимость, наряду с более подробным определением злостности рода человеческого, Писание выражает в историческом повествовании* тем, что

* Сказанное здесь не следует рассматривать как истолкование Писания: такое истолкование лежит за пределами правомочия чистого разума. Можно объяснить на предмет способа, как в моральном отношении должно использовать историческое изложение, и при этом не решать вопроса, такова ли была мысль писателя или мы ее только приписываем ему; главное, чтобы

зло оно предпосылает, правда, в начале мира, но не в человеке, а в некоем духе, чье предназначение первоначально более возвышенно. Тем самым, следовательно, первое начало всего зла вообще представлено как не постижимое для нас (ибо откуда у этого духа зло?), человек же впадает в зло только через искушение, стало быть, он испорчен не в основании (даже по первым задаткам добра), а как способный еще к совершенствованию в противоположность совращающему духу, т.е. такому существу, которому нельзя для смягчения его вины приписать искушение плоти; таким образом, человеку, который, несмотря на испорченное сердце, все еще имеет добрую волю, остается надежда на возвращение к добру, от которого он отклонился.

ОБЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ О ВОССТАНОВЛЕНИИ В СИЛЕ ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ ЗАДАТКОВ ДОБРА

Если человек в моральном смысле бывает или должен быть добрым или злым, то он *сам себя* должен делать или сделать таким. И то и другое должно быть результатом его свободного произволения; иначе это не могло бы быть вменено ему в вину, следовательно, он не мог бы быть ни морально добрым, ни морально злым. Если говорят: он рожден *добрым*, то это может означать только то, что он создан для *добра* и что первоначальные *задатки* в человеке добрые. Сам же человек добр не поэтому; он ста-

мысль сама по себе и без всяких исторических доказательств была истинная, но притом также единственная мысль, исходя из которой мы можем что-то извлечь из того или другого места Писания ради совершенствования, иначе такое место было бы только бесплодным умножением нашего исторического познания. Не следует без нужды спорить о чем-то и о его историческом значении, что, как бы оно ни было понято, нисколько не содействует тому, чтобы человек становился лучше, если то, что этому может содействовать, познается и без него. Историческое познание, которое не имеет внутреннег, значимого для каждого человека отношения к этому, принадлежит к тем безразличным вещам, с которыми каждый волен поступать так, как он находит для себя назидательным.

новится добрым или злым в зависимости от того, принимает ли он в свою максиму те мотивы, которые заключаются в этих задатках, или нет (что должно быть полностью предоставлено его свободному выбору). Если допустить, что, для того чтобы стать добрым или лучшим, необходимо еще сверхъестественное содействие, то, будет ли оно состоять в уменьшении препятствий или в положительной помощи, человек должен до этого сделать себя достойным получить его и принять эту *помощь* (это немаловажно), т.е. принять в свою максиму положительное увеличение силы, благодаря чему только и становится возможным, что ему приписывается добро и его признают добрым человеком.

Каким же образом может злой по природе человек сам себя сделать добрым, — это выше нашего понимания; в самом деле, каким образом злое дерево может приносить добрые плоды? А так как, по ранее сделанному признанию, первоначально (по задаткам) доброе дерево принесло дурные плоды* и так как падение от добра ко злу (если только вспомнить, что это зло возникает из свободы) не более понятно, чем восхождение от зла к добру, то нельзя оспаривать возможность последнего. Несмотря на отпадение, заповедь: *мы должны стать лучше*, не ослабевая, звучит в нашей душе. Следовательно, мы должны также и *мочь* сделать это, хотя бы то, что мы можем сделать, само по себе было недостаточным, и тем самым мы делаем себя только способными принять непостижимое для нас высшее содействие. — Конечно, при этом предполагается, что зародыш добра остался во всей своей чистоте, не мог быть уничтожен или испорчен, а этим зародышем не может быть, конечно, себялюбие**,

* Доброе по задаткам дерево еще не таково на деле; ведь если бы оно было таким, то оно не могло бы, конечно, приносить дурные плоды. Только в том случае, если человек принимает в свою максиму заложенные в него мотивы для морального закона, он называется добрым человеком (дерево вообще — доброе дерево).

** Слова, которые могут принимать двоякий, совершенно разный смысл, часто долгое время мешают убеждениям, вытекающим из самых ясных оснований. Как *любовь* вообще, так и се-

ибо себялюбие, если оно признается принципом всех наших максим, есть как раз источник всего зла.

Восстановление первоначальных задатков добра в нас есть, следовательно, не приобретение *утраченного* побуждения к добру, ибо это побуждение, состоящее в уважении к моральному закону, мы никогда потерять не можем, а если бы это было возможно, то мы никогда не могли бы приобрести его вновь. Оно, следовательно, есть только восстановление *чистоты* морального закона как

бялюбие можно разделить на себялюбие *благоволения* и на себялюбие *удовольствия* (*benevolentiae et complacentiae*), и то и другое должно быть (что понятно само собой) разумным. Принимать в свою максиму первое вполне естественно (ведь кто же не желает, чтобы у него всегда все шло хорошо?). Но оно разумно постольку, поскольку выбирают отчасти — ради цели — только то, что совместимо с величайшим и самым продолжительным преуспеянием, отчасти самые годные средства для каждой из этих составных частей счастья. Разум занимает здесь место служанки естественного влечения. Но максима, которую ради этого принимают, не имеет никакого отношения к моральности. Если же ее делают безусловным принципом произволения, то она — источник величайшего противодействия нравственности. — Разумную любовь *удовольствия от себя самого* можно понимать так, что мы находим удовольствие в уже названных выше максимах, нацеленных на удовлетворение естественных влечений (поскольку эта цель достигается следованием им), и тогда она тождественна с любовью благоволения к самому себе; человек нравится самому себе, как купец, которому удалась его торговые спекуляции и который радуется своей проницательности в выборе максим. Только максима себялюбия [как] *безусловного* (независимого от выгоды или убытка как следствий поступка) *удовольствия от себя самого* была бы внутренним принципом возможной для нас удовлетворенности лишь при условии, что наши максимы подчинены моральному закону. Ни один человек, которому небезразлична моральность, не может иметь удовольствие от себя и даже не может не чувствовать сильное отвращение к себе, если он осознает такие максимы, которые не согласуются с моральным законом в нем. Это можно назвать *основанной на разуме любовью* к самому себе, которая препятствует всякому смешению других причин удовлетворенности последствиями своих поступков (под именем обретаемого этим счастья) с мотивами произволения. А так как последнее означает безусловное

высшего основания всех наших максим, согласно которой моральный закон не только не должен быть связан с другими мотивами и тем более подчиняться им (склонностям) как условиям, а должен быть в своей полной чистоте принят в максимы как сам по себе *достаточный* мотив определения произволения. Изначальное добро есть *святость максим* в исполнении своего долга, благодаря чему человек, принимающий эту чистоту в свою максиму, хотя от этого еще сам не становится святым (ведь между максимой и действием еще большое расстояние), встает на путь к тому, чтобы приблизиться к ней в бесконечном движении вперед. Ставшее привычкой твердое решение исполнять свой долг и называется *добродетелью* по легальности, как ее *эмпирическому характеру* (*virtus phaenomenon*). Она имеет, следовательно, постоянную максиму *законосообразных поступков*; мотивы, в которых нуждается для этого произволение, можно брать откуда угодно. Вот почему добродетель в этом смысле приобретает *постепенно* и означает у некоторых долгую привычку (в соблюдении закона), благодаря которой человек от наклонности к пороку через постепенные реформы своего поведения и утверждение своих максим переходит к противоположной наклонности. Для этого

уважение к закону, то зачем выражением *разумного*, но только при последнем условии *морального себялюбия* без всякой надобности затруднять ясное понимание принципа, впадая в порочный круг (ведь морально можно любить себя самого, только сознавая свою максиму делать уважение к закону высшим мотивом своего произволения)? Счастье в соответствии с нашей природой для нас как существ, зависящих от предметов чувственности, — это первое и то, чего мы желаем безусловно. И оно же в соответствии с нашей природой (если вообще хотят так называть то, что нам прирождено) как наделенных разумом и свободой существ далеко не первое и не есть безусловно предмет наших максим; первое и безусловно предмет наших максим — это *достойность быть счастливым*, т.е. соответствие всех наших максим с моральным законом. Что именно такое соответствие объективно есть условие, единственно при котором желание счастья может согласоваться с законодательствующим разумом, — в этом состоит всякое нравственное предписание, а в намерении желать только при этом условии состоит нравственный образ мыслей.

нужно не *изменение в сердце*, а изменение только в *нравах*. Человек считает себя добродетельным, если он чувствует себя твердым в максимах исполнения своего долга, хотя и не из высшего основания всех максим, а именно не из чувства долга; неумеренный, например, возвращается к умеренности ради здоровья, лжец — к истине ради чести, несправедливый — к гражданской честности ради покоя или выгоды и т.д. Все это исходя из превозносимого принципа счастья. Но то, что кто-нибудь становится не только *по закону*, но и *морально* добрым (богоугодным) человеком, т.е. добродетельным по умопостигаемому характеру (*virtus noumenon*), который, если он что-то признает долгом, больше уже не нуждается ни в каких других мотивах, кроме этого представления о самом долге, не может быть вызвано постепенной *реформой*, пока основание максим остается нечистым, а должно быть вызвано *революцией* в образе мыслей человека (через переход к максиме его святости); и новым человеком он может стать только через некое возрождение, как бы через новое творение (Ев. от Иоанна, 3, 5; ср. 1 Моисея, 1, 2) и изменение в сердце.

Но если человек в основании своих максим испорчен, то как же возможно, чтобы он собственными силами был в состоянии совершить эту революцию и сам собой сделался добрым человеком? И все же долг повелевает быть таким, а повелевает он нам только то, что для нас исполнимо. Это можно сочетать только так, что революция необходима для образа мыслей, а для образа чувств (который препятствует ей) необходима постепенная реформа, и потому они возможны для человека. Это значит: если высшее основание своих максим, из-за которого он был злым человеком, он ниспровергает одним-единственным твердым решением (и через это облекается в нового человека), то в этом смысле он по принципу и образу мыслей есть субъект, восприимчивый к добру, но добрый человек он только в непрерывной деятельности и созидании, т.е. он может надеяться, что при такой чистоте принципа, который он взял за высшую максиму своего произволения, и при твердости того принципа он находится на добром (хотя и узком) пути постоянного движения *вперед* от плохого к лучшему. Для того, кто

вникает в интеллигибельное основание сердца (всех максим произволия), для кого, следовательно, эта бесконечность движения вперед есть единство, т.е. для Бога, это значит быть действительно хорошим (Ему угодным) человеком; и постольку это изменение можно рассматривать как революцию; но в суждении людей, которые себя и силу своих максим могут оценивать только по тому, насколько они одерживают верх над чувственностью во времени, что изменение есть никогда не прекращающееся стремление к лучшему, стало быть, постепенная реформа наклонности к злему как извращенного образа мыслей.

Из этого следует, что моральное воспитание человека должно начинаться не с исправления нравов, а с преобразования образа мыслей и с утверждения характера, хотя обыкновенно дело происходит иначе и борются против отдельных пороков, а общий их корень остается нетронутым. Но ведь даже самый ограниченный человек поддается впечатлению от уважения к сообразному с долгом поступку тем сильнее, чем больше он мысленно отвлекается от других мотивов, которые могли бы из-за себялюбия иметь влияние на максимум поступка; и даже дети способны подмечать самый ничтожный след примеси ненастоящих мотивов, и тогда поступок мгновенно утрачивает для них всякую моральную ценность. Тем, что ставят в *пример* доброго человека (что касается законосообразности поступка) и дают своим ученикам в области морали судить о нечистоте некоторых максим по действительным мотивам поступков, задатки добра необычайно развиваются и постепенно переходят в образ мыслей, так что *долг* ради одного только долга начинает получать в их сердцах заметный вес. Но учить удивляться добродетельным поступкам, каких бы жертв они ни стоили, — это еще не то настоящее настраивание, которое должно расположить ученика к морально доброму. В самом деле, как бы человек ни был добродетелен, все, что он делает доброго, есть только долг; но исполнять свой долг — значит лишь делать то, что в нравственном порядке вещей, следовательно, не заслуживает быть предметом удивления²⁷. Скорее подобного рода удивление есть такая поддержка долга со стороны нашего чув-

ства, как если бы повиновение долгу было чем-то необычайным и заслуживающим похвалы.

Но в нашей душе есть нечто такое, что если мы в него хорошенько всмотримся, мы уже не перестанем рассматривать с величайшим удивлением, а ведь когда удивление правомерно, то оно возвышает душу. Это первоначальные моральные задатки в нас вообще. — Что это такое в нас (можно себя спросить), благодаря чему мы, существа, во многих потребностях постоянно зависимые от природы, вместе с тем можем в идее первоначальных задатков (в нас) так возвыситься над ней, что считаем все [эти потребности] вместе ничем и даже самих себя недостойными существования, если мы вопреки закону, посредством которого наш разум властно повелевает нами, ничего, однако, при этом не обещая и ничем не грозя, будем предаваться их удовлетворению, которое, впрочем, только и может сделать нам жизнь желанной. Серьезность этого вопроса должен в глубине души чувствовать каждый человек даже самых заурядных способностей, которому прежде дали представление о святости, заключенной в идее долга, но который не поднялся еще до исследования понятия свободы, возникающего прежде всего из этого закона*, и даже непостижи-

* В том, что понятие свободы произволения не предшествует в нас осознанию морального закона, а только выводится из определяемости нашего произволения этим законом как безусловным велением, легко убедиться, если спросить себя: непременно ли и непосредственно ли мы сознаем в себе способность твердым решением превозмочь каждое все еще весьма сильное побуждение нарушить закон (*Phalaris licet imperet, ut sis Falsus, et admoto dictet perjuria tauro*)?²⁸ Каждый должен будет признаться, что он *не знает*, не станет ли он колебаться в своем решении, если представится такой случай. Тем не менее долг повелевает ему безусловно: он *должен* оставаться ему верным; и отсюда он справедливо *заключает*: он необходимо должен также и мочь это, и произволение, следовательно, свободно. Те, кто морочит нам голову, представляя это непостижимое свойство как вполне понятное, создают словом *детерминизм* (положение об определении произволения внутренними достаточными основаниями) иллюзию, будто трудность заключается в соединении его со свободой, о чем никто и не помышляет, как *преддетерминизм*, согласно которому произвольные

мость этих задатков, свидетельствующая об их божественном происхождении, должна действовать на душу, приводя ее в восторженное состояние, и давать ей силы на самопожертвование, какое только может возложить на нее уважение к своему долгу. Как можно чаще возбуждать это чувство возвышенности своего морального назначения, — это особенно следует советовать в качестве средства пробуждать нравственный образ мыслей, потому что оно прямо противодействует прирожденной склонности к извращению мотивов в максимах нашего произволения, дабы в безусловном уважении к закону как высшему условию всех принимаемых максим среди мотивов восстановить в его чистоте первоначальный нравственный порядок, а тем самым и задатки добра в человеческом сердце.

Но разве этому восстановлению с помощью собственных сил не противоречит положение о прирожденной испорченности человека в отношении всего доброго? Конечно, [противоречит в том,] что касается постижимости, т.е. нашего *усмотрения* возможности этого восстановления, как и возможности всего того, что должно быть представлено как событие во времени (изменение) и постольку как необходимое по законам природы, противоположное чему все же должно в то же время при действии моральных законов быть

поступки как события имеют свои определяющие основания в *предшествующее время* (которое вместе с тем, что в нем содержится, уже не в нашей власти), можно совместить со свободой, согласно которой данный поступок, а также противоположные ему поступки должны быть в момент совершения во власти субъекта, — вот что люди хотят постичь, но никогда не постигнут. (А)

Соединить понятие *свободы* с идеей Бога как *необходимого* существа не представляет никакой трудности, потому что свобода состоит не в случайности поступка (будто он вовсе не детерминирован основаниями), т.е. не в индетерминизме (будто для Бога одинаково должно быть возможным делать добро или зло, если его действие называть свободным), а в абсолютной спонтанности, которая подвергается опасности только при преддетерминизме, согласно которому определяющее основание поступка находится в *прошлом времени*, стало быть, так, что теперь поступок уже не в *моей* власти, а в руках природы и неодолимо меня определяет; а тогда это затруднение отпадает, ибо в Боге нельзя мыслить какую-либо последовательность во времени. (В)

представлено как возможное через свободу; но возможности самого восстановления оно не противоречит. В самом деле, если моральный закон повелевает, что мы *должны* теперь быть лучше, то отсюда неизбежно следует, что нам необходимо и *мочь* это. Положение о прирожденном зле никакого применения в моральной *догматике* не имеет, ибо все ее предписания заключают в себе те же обязанности и имеют ту же силу, будут ли в нас прирожденная склонность к нарушению их или нет. Но в моральной *аскетике* это положение может значить больше, хотя и не более, чем то, что в нравственном формировании прирожденных моральных задатков добра мы должны начинать не с естественной невинности, а с предположения о злонравии произволения в принятии его максим вопреки первоначальным нравственным задаткам и, так как склонность к этому неистребима, беспрепятственно противодействовать ей. А поскольку это ведет только в бесконечному движению вперед от плохого к лучшему, то отсюда следует, что превращение образа мыслей злого человека в образ мыслей доброго человека заключается в изменении высшего внутреннего основания принятия всех его максим сообразно с нравственным законом, поскольку это новое основание (новое сердце) теперь само неизменно. Однако хотя человек и не может естественным образом дойти до убеждения в этом ни непосредственным сознанием, ни через доказательство, данное всей его прошлой жизнью, ибо глубина сердца (субъективное первое основание его максим) для него самого непостижима, но на пути, ведущем туда и указанном ему исправленным в самой основе образом мыслей, он должен иметь возможность *надеяться*, что он достигнет этого приложением *собственных* сил, ибо должен стать добрым человеком; но судить о нем как о *морально* добром следует лишь по тому, что может быть вменено ему как содеянное им самим.

Против этого требования самоисправления разум, от природы не имеющий охоты к моральному совершенствованию, под предлогом естественной неспособности провозглашает всевозможные нечистые идеи религии (к ним относится идея — приписывать самому Богу принцип счастья как высшее условие его заповедей). Но все религии можно разделить на религию *снискания благо-*

склонности (одного лишь культа) и на *моральную*, т.е. религию *доброго образа жизни*. По первой человек или льстит себя мыслью: Бог может сделать его навеки счастливым без того, чтобы для этого нужно было *стать лучше* (с помощью отпущения его прегрешений); или же если это кажется ему невозможным, *Бог может сделать его лучше* без того, чтобы ему самому надо было сделать для этого что-то большее, чем *попросить* об этом, а так как перед лицом всевидящего существа просить — значит не более как желать, то и никакого действия, собственно говоря, не было бы; ведь если бы все дело было в желании, то каждый человек был бы добрым. По моральной же религии (а из всех когда-либо существовавших признанных религий такова только христианская) есть основоположение, что каждый должен делать все, что в его силах, чтобы стать лучше; и только в том случае, если он не зароет в землю свой природный талант (Лука, 19, 12—16), если он использует свои первоначальные задатки добра, чтобы стать лучше, — только тогда он может надеяться, что то, что не в его силах, будет восполнено высшим содействием. И вовсе не обязательно, чтобы человек знал, в чем оно состоит; может быть, даже неизбежно, чтобы о том способе, каким оно происходит, хотя он и был дан в известное время путем откровения, различные люди в другое время создали себе различные понятия и притом с полной искренностью. Но тогда действительно и следующее основоположение: “Не существенно и, следовательно, никому не обязательно знать, что Бог делает или сделал для его блаженства”; однако надо знать, *что человек сам должен делать*, чтобы стать достойным этого содействия*.

* Это “Общее замечание” есть первое из четырех, каждое из которых прилагается к каждой части этого сочинения и которые можно озаглавить так: 1. О действиях благодати; 2. О чудесах; 3. О тайнах и 4. О средствах [снискания] благодати. — Это как бы *добавления* к религии в пределах только разума: они находятся не внутри нее, а примыкают к ней. В сознании своей неспособности удовлетворить свою моральную потребность разум расширяется до запредельных идей, которые могли бы восполнить этот пробел, не присваивая их себе как вновь приобретенное достояние. Он не

оспаривает возможность или действительность их предметов, но он не может принять их в свои максимы мышления и деятельности. Он рассчитывает даже на то, что если в непостижимом поле сверхъестественного есть нечто большее, чем то, что может быть ему понятным, но что было бы необходимо для восполнения моральной неспособности, то оно даже в непознанном виде пригодится для его доброй воли, связанной с верой, которую можно назвать (выше ее возможности) *рефлектирующей*, так как *догматическая* вера, которая провозглашает себя *знанием*, кажется ему неискренней или дерзкой; в самом деле, устранять затруднения в отношении того, что само по себе твердо установлено (практически), если они касаются трансцендентных вопросов, — занятие только второстепенное (*parergon*). Что же касается вреда от этих также *морально* трансцендентных идей, то, если бы мы хотели ввести их в религию, результатом (по порядку четырех выше-названных классов): 1) мнимого внутреннего опыта (действия благодати) будет *мечтательность*; 2) мнимого внешнего опыта (чудо) — *суеверие*; 3) воображаемого освещения рассудком сверхъестественного (таинства) — *иллюминатизм*, иллюзии посвященных и 4) дерзких попыток воздействовать на сверхъестественное (средства [снискания] благодати) — *тауматургия*²⁹, все это только заблуждения разума, выходящего за свои пределы, и притом в мнимоморальном (богоугодном) намерении. — Но чего “Общее замечание” первой части настоящего сочинения касается особо — это призывание *действий благодати* последнего рода, и они не могли быть приняты в максимы разума, когда он не выходит за свои пределы, как [не может быть принято в них] вообще ничто сверхъестественное, ибо именно при этом прекращается всякое применение разума. — В самом деле, невозможно сделать их *теоретически* познаваемыми (так как это действия благодати, а не внутренние действия природы), потому что наше применение понятия о причине и следствии не может расширяться за пределы предметов опыта, а стало быть, за пределы природы; но предположение практического использования этой идеи совершенно противоречит само себе. Действительно, как использование оно предполагало бы правило: что доброго мы (с известной целью) должны сами *делать*, чтобы чего-то достигнуть; но ожидать действия благодати значит как раз нечто противоположное, а именно что добро (моральное) будет не нашим делом, а дело другого существа, и, следовательно, мы можем *приобрести* его только *ничегонеделанием*. А это само себе противоречит. Таким образом, мы можем допустить это действие как нечто непостижимое, но не можем принимать его в наши максимы ни для теоретического, ни для практического применения. (В)

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

О БОРЬБЕ ДОБРОГО ПРИНЦИПА СО ЗЛЫМ ЗА ГОСПОДСТВО НАД ЧЕЛОВЕКОМ

Для того чтобы стать морально-добрым человеком, еще недостаточно безостановочно развивать то зерно добра, которое заложено в нашем роде, но надо бороться и с противодействующими причинами зла, находящимися в нас, на что среди старых моралистов указывали главным образом стойки в их обычном лозунге: *добродетель* — которая (как в греческом, так и в латинском языке) обозначает мужество и храбрость и, следовательно, предполагает врага.

В этом отношении имя *добродетели* — превосходное имя и ему не может повредить даже то, что им часто хвастливо злоупотребляют и вышучивают его (как недавно вышучивали слово *просвещение*).

Взывать к мужеству — это уже наполовину значит внушать его. Напротив, ленивый, часто сам себе не вполне доверяющий и полагающийся на чужую помощь, малодушный образ мышления (в морали и религии) ослабляет все силы человека и делает его даже недостойным этой помощи.

Но эти смелые люди все же не видели своего врага, которого надо было искать не в естественных, сплошь недисциплинированных, но зато открыто проявляющихся в сознании каждого склонностях, а искать надо было как бы невидимого, прячущегося за разумом врага, который именно поэтому тем более опасен. Они вызывают *мудрость* на бой с *глупостью*, которая по непредусмотритель-

тельности позволяет склонностям обманывать себя, — вместо того чтобы призывать ее против *злостности* (человеческого сердца), которая потихоньку хоронит своими пагубными для души принципами моральный образ мыслей*.

Естественные склонности, *рассматриваемые сами по себе, добры*, т.е. приемлемы, и было бы не только напрасно, но в то же время вредно и достойно порицания

* Эти философы заимствовали свой всеобщий моральный принцип от достоинства человеческой природы, от свободы (как независимости от силы склонностей). Ничего лучшего и более благородного они и не могли положить в его основу. Моральные законы они черпали теперь уже непосредственно из разума, только таким образом законодательствующего и через эти законы безусловно повелевающего. И все казалось вполне правильным как объективно, поскольку дело шло о правилах, так и субъективно, поскольку оно касалось побуждений, если человеку придавали неиспорченную волю, дабы он без колебаний принял эти законы в свои максимы. Но в последнем предположении заключалась ошибка. Ибо как только мы получаем возможность обратить внимание на наше нравственное состояние, мы находим, что это уже больше не *res integra*, и мы должны начинать с того, чтобы изгнать зло, которое уже занимает свое место (чего оно не могло бы сделать, если бы мы не приняли его в свои максимы), из его владений, т.е. первое истинное благо, которое может совершить человек, — это уйти от зла, которое нужно искать не в склонностях, но в извращенных максимах и, следовательно, в самой свободе. Склонности лишь затрудняют *исполнение* противоположных им добрых максим. Но собственно зло состоит в том, что этим склонностям, когда они побуждают к нарушению закона, *не хотят* противодействовать. И этот-то образ мыслей и есть, собственно, наш истинный враг. Склонности — только враг принципов вообще (они могут быть добрыми или злыми), и постольку этот благородный принцип моральности выгоден как предварительное упражнение (дисциплина склонностей) в послушании субъекта правилам. Но поскольку должны существовать специфические правила *нравственно-доброего* — а их все же, как максим, здесь нет, — то нужно предполагать другого их противника в субъекте, с которым должна вести войну та добродетель, без которой все добро становится если не блестящими пороками, как говорил Отец церкви³⁰, то *блестящим убожеством*, так как посредством этого часто усмиряется мятеж, но сам мятежник никогда не бывает побежден и уничтожен.

пытаться искоренить их; скорее их следует только укрощать, — дабы они не истощили друг друга в борьбе, но могли быть приведены к соответствию в одном целом, которое именуется блаженством. Разум, который создает это, называется *благоразумием*. Только морально противозаконное само по себе зло, а следовательно, неприемлемо и должно быть искоренено. Разум же, который учит этому, особенно когда он применяет указанное правило к делу, один заслуживает названия *мудрости*. В сравнении с ней порок хотя и можно называть *глупостью*, но лишь тогда, когда разум чувствует в себе достаточно силы, чтобы *презирать* его (и все побуждения к нему), а не *ненавидеть* как некое чересчур страшное существо и потому вооружаться против него.

Если, следовательно, *стоик* представлял себе моральную борьбу человека только как спор со своими (самими по себе невинными) склонностями, поскольку их следует одолеть как препятствия в исполнении своего долга, то он мог — поскольку он не признает никакого особого позитивного (в себе злого) принципа — видеть причину нарушения закона только в том *упущении*, что с ними не боролись. А так как это упущение само противно долгу (как его нарушение), но не является просто ошибкой природы, то его надо искать не вновь (чтобы опять не впасть в логический круг) в склонностях, а лишь в том, что определяет произволение как свободное (во внутренней первооснове максим, находящихся в соглашении со склонностями); поэтому вполне можно понять, каким образом философы — для которых основа рассуждений вечно пребывает окутанной тьмой* и, хотя неизбежна,

* Вполне обычным является предположение моральной философии, что существование нравственно-злого в людях легко объяснить, с одной стороны, силой побуждений чувственности, а с другой — бессилием побуждений разума (уважения к закону), т.е. *слабостью*. Но тогда нравственно-доброе (в моральном задатке) можно было бы объяснить в человеке еще легче, ибо постижимость одного немислима без постижимости другого. Однако в данном случае способность разума лишь в идее закона подниматься над всеми противодействующими побуждениями совершенно необъяснима. Непостижимо, стало быть, и то, как чувственные побуж-

отнюдь не желательна — могли не узнать настоящего противника добра, с которым они, по их мнению, вели борьбу.

Нас, следовательно, не должно удивлять, что апостол представляет этого невидимого, распознаваемого лишь по его влиянию на нас и губящего первоосновы врага как нечто существующее вне нас и притом как злого духа: “Мы должны бороться не с плотью и кровью (естественными склонностями), но с князьями и властителями — со злыми духами”³¹. Это высказывание рассчитано, по-видимому, не на то, чтобы расширить наше познание за пределы чувственного мира, но лишь на то, чтобы сделать понятие о непостижимом для нас наглядным для *практического применения*, — хотя, впрочем, в отношении последнего для нас безразлично, полагаем ли мы искуителя только в нас самих или вне нас, потому что и в последнем случае виновность наша нисколько не меньше, чем в первом: ведь этот дух не смог бы соблазнить нас, если бы мы не были с ним в тайном соглашении*. — Мы хотим все эти соображения поделить на два раздела.

дения могут брать верх над разумом, повелевающим с такой строгостью. Если бы весь мир поступал соответственно предписанию закона, то можно было бы сказать, что все происходит по естественному порядку, и никому не пришло бы в голову спрашивать о его причине.

Своеобразная особенность христианской морали нравственно-доброе представляется отличающимся от нравственно-злого не так, как отличается небо от земли, но так, как небо — от ада; это представление, хотя оно и картинно, картинность же его отвратительна, тем не менее по своему смыслу с философской точки зрения вполне правильно. — А именно оно служит предостережением, чтобы добро и зло, царство света и царство тьмы не мыслились как граничащие руг с другом и через ступени (большей или меньшей святости) постепенно сливающиеся воедино, а представлялись отделенными друг от друга неизмеримой пропастью. Совершенная разнородность начал, подданными которых можно быть в том или другом из этих двух царств, а к тому же и опасность, связанная с воображением о близком родстве свойств, которые определяют принадлежность к тому или другому из них, — оправдывают и этот способ представления, который, при всех содержащихся в нем ужасах, все же весьма возвышен.

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ
О ПРИТЯЗАНИИ ДОБРОГО ПРИНЦИПА
НА ГОСПОДСТВО НАД ЧЕЛОВЕКОМ

а) Олицетворенная идея доброго принципа

Единственное, что может сделать мир предметом божественного воления и целью творения, — это *человечество* (мир разумных существ вообще) *в его полном моральном совершенстве*, из которого, как высшего условия, блаженство является непосредственным следствием в воле высшего существа.

Лишь этот единственно богоугодный человек “ссть в нем от века”. Его идея проистекает из самого его существа. Постольку он — не сотворенная вещь, но единородный сын божий. “Слово (да будет!), посредством которого существуют все другие вещи и без которого не существует ничто из сотворенного”³². (Ведь все создано ради него, т.е. ради разумного существа в мире, — так, как его можно мыслить по его моральному определению.) “Он — отблеск его величия”. “В нем Бог возлюбил мир”, и только в нем и посредством усвоения его образа мыслей можем мы надеяться “быть чадами божьими”³³ и т.д.

Возвышаться к этому идеалу морального совершенства, т.е. к первообразу нравственного убеждения во всей его чистоте, — это общечеловеческий долг, силы для исполнения которого может дать нам и сама эта идея, поставленная перед нами разумом в качестве объекта стремления. Но именно поэтому — поскольку она создана не нами, но занимает в человеке определенное место, хотя мы и не понимаем, каким образом природа человеческая может обладать восприимчивостью и по отношению к ней, — можно сказать, скорее, что этот первообраз *сошел* к нам с неба, что он воспринял человечность, потому что то, как от природы *злой человек* сам собой отвергает зло и *возвышается* к идеалу святости, нельзя представить себе столь же легко, как то, что последний воспринимает в себя *человечность* (которая сама по себе не зла) и сам нисходит к ней. Это объединение с нами можно, следовательно, рассматривать как *уничтожение* сына божьего, если мы представляем себе этого божественномыслящего человека как первообраз для нас так,

что он, будучи святым и в силу этого не обреченным на перенесение страданий, все же принимает их на себя в наибольшей мере, дабы содействовать улучшению мира. Напротив, человек (который никогда не свободен от вины, — даже если бы он и воспринял подобный образ мыслей) на страдания, которые могут постигнуть его, на каком бы пути он ни был, может смотреть как на заслуженные им и, стало быть, должен считать себя недостойным объединения своего образа мыслей с подобной идеей, хотя она и служит ему первообразом.

Идеал угодной Богу человечности (следовательно, такого морального совершенства, какое только возможно для существа, зависящего от своих потребностей и склонностей) мы можем мыслить только в идее человека, который не ограничивается исполнением всего своего человеческого долга, посредством учения и примера распространяя вокруг себя добро в возможно большем объеме, но, хотя его искушают величайшие соблазны, все же готов принять на себя все страдания вплоть до позорнейшей смерти — ради блага мира и даже ради своих врагов. — Человек не может составить себе понятия о степени и энергии той силы, которая заключается в моральном образе мыслей, иначе как представляя ее все-таки побеждающей в борьбе с препятствиями и среди всевозможных искушений.

Только *в практической вере в этого сына божьего* (поскольку он представляется так, как если бы он принял человеческую природу) человек может надеяться стать угодным Богу (и таким образом блаженным); т.е. тот, кто осознал в себе такой моральный образ мыслей, что может *веровать* и полагаться на самого себя с полным основанием, останется и в подобных искушениях и страданиях (так, как они созданы в виде пробного камня для этой идеи) неизменно преданным первообразу человечности и, в верном следовании ему, подобным его примеру. Такой человек, и только он один, имеет право считать себя тем, кто не совсем не достоин божественного благоволения.

б) Объективная реальность этой идеи

В практическом отношении эта идея обладает реальностью полностью в себе самой, поскольку она присуща

нашему морально законодательствующему разуму. Мы должны соответствовать ей, а потому должны мочь сделать это.

Если бы возможность для человека соответствовать этому прообразу нужно было предварительно доказать, как это неизбежно нужно при понятиях о природе (причем мы не избегаем опасности, что нас введут в заблуждение пустые понятия), — то мы могли бы усомниться в том, следует ли признать даже за моральным законом такое значение, чтобы он мог быть безусловным и притом достаточным основанием определения нашего произволения. Ибо каким образом возможно, чтобы простая идея закономерности вообще могла быть для человека более сильным побуждением, чем прочие, проистекающие из выгод? Этого нельзя ни познать с помощью разума, ни подтвердить примерами опыта, поскольку то, что касается первого, закон повелевает безусловно, а что касается второго, то — если бы даже никогда не существовало ни одного человека, который оказал бы этому закону безусловное повиновение, — объективная необходимость быть именно таким для человека все же не станет меньше и будет явной сама по себе. Следовательно, нет нужды ни в каком примере опыта, чтобы сделать для нас образцом идею морально угодного Богу человека. Она, как таковая, уже заложена в нашем разуме. — Тот же, кто — чтобы признать человека таким соответствующим идее примером для подражания — требует, чтобы удостовериться, еще чего-то большего, чем он видит, т.е. большего, чем безукоризненный и даже, насколько этого можно требовать, полный заслуг образ жизни, — кто сверх этого требует еще и чудес, которые совершались бы через него или для него, тот тем самым исповедует и свое моральное *неверие*, а именно недостаток веры в добродетель, которую нельзя заменить доказательствами веры, основанной на чуде (ибо она бывает только исторической), потому что моральную ценность имеет только вера в практическую значимость этой идеи, заложенной в нашем разуме (которая одна лишь во всяком случае свидетельствует о чудесах такого рода, которые могут возникать из доброго принципа, но она не может заимствовать от них своего подтверждения).

Именно поэтому должен быть возможен опыт, в котором мог бы быть дан пример такого человека (настолько, насколько от внешнего опыта вообще можно ждать и желать доказательств внутреннего нравственного образа мыслей), ибо согласно закону каждый человек по справедливости должен явить собой пример этой идеи. Первообраз для этого всегда пребывает только в разуме, поскольку разуму никакой пример во внешнем опыте не адекватен, так как не раскрывает, что таится в глубинах образа мыслей, а позволяет лишь сделать о нем заключение, хотя и без строгой достоверности (так как даже внутренний опыт человека самого по себе не позволяет ему настолько проникнуть в глубины своего сердца, чтобы он мог выяснить основы своих максим, которые он признает, и посредством самонаблюдения получить определенное представление об их чистоте и устойчивости).

Если бы такой поистине божественномыслящий человек в известное время сошел на землю словно с небес и в своем учении, образе жизни и страданиях дал *пример* богоугодного человека как такового (*an sich*), насколько этого только можно желать от внешнего опыта (хотя *прообраз* такого человека все же нельзя искать нигде, кроме нашего разума), — то он произвел бы всем этим необозримо великое благо в мире, совершив революцию в роде человеческом. Но даже тогда мы все же не имели бы причины признавать в нем что-либо иное, кроме естественнорожденного человека (ведь и такой человек тоже чувствует себя обязанным самому явить подобный пример), хотя этим еще не отрицается то, что он мог бы быть и человеком сверхъестественного происхождения. В практическом отношении последнее предположение не может принести никакой выгоды, ибо первообраз, который мы кладем в основу этого явления, всегда нужно искать в нас самих (хотя мы и обычные люди). Его существование в человеческой душе уже само по себе достаточно непостижимо, чтобы нужно было, кроме признания его сверхъестественного происхождения, гипостазировать этот первообраз в одном человеке. Скорее возвышение подобного святого над всей тленностью человеческой природы будет препятствием на пути практического применения его идеи в нашем подражании ему

во всем, что только мы сможем усмотреть. Ведь даже если мыслить природу этого богоугодного человека в такой мере человеческой, чтобы представлять его с теми же самыми потребностями, а следовательно, и с теми же страданиями, с теми же естественными склонностями, а значит, и с теми же искушениями нарушить закон, которыми мы обременены, но вместе с тем мыслить ее в такой степени сверхчеловеческой, что не приобретенная, а прирожденная неизменяемая чистота воли делает для него безусловно невозможным никакое отступление от закона, — то вследствие этого отличие его от естественного человека было бы столь бесконечно великим, что божественный человек уже не мог бы служить *примером* для естественного человека. Последний сказал бы: если дадут мне совершенно святую волю, то все искушения ко злу сами собой об меня разобьются; если дадут мне внутреннюю полнейшую уверенность в том, что после непродолжительной земной жизни я (в силу этой святости) должен буду сделаться участником совершенного и вечного величия небес, — то все страдания, как бы тяжелы они ни были, вплоть до позорнейшей смерти, я приму на себя не только охотно, но и с радостью, ибо я своими глазами вижу перед собой великолепный и близкий исход. Правда, мысль о том, что этот божественный человек в действительности от века обладал подобной высотой и блаженством (и отнюдь не заслужил их своими страданиями), что он охотно по доброй воле жертвовал ими ради недостойных и даже своих врагов, дабы спасти их от вечной гибели, должна возвышать наш дух до удивления, любви и благодарности к нему. Однако если идея поведения согласно столь совершенным правилам нравственности безусловно имеет для нас значение как предписание к подражанию, то сам он *не может* быть представляем нами как *пример* подражания, а стало быть, и как доказательство возможности и достижимости столь высокого и чистого морального блага для нас*.

* В этом, безусловно, сказывается та ограниченность человеческого разума, которую вряд ли когда-нибудь можно из него устранить — а именно: мы не способны помыслить никакой морально

Но тот же самый божественномыслящий, хотя при этом вполне человеческий учитель тем не менее мог бы с полной истиной говорить о себе, что в нем идеал добра был воплощен реально — в учении и образе жизни. Тогда он имел бы в виду только образ мыслей, который он делает правилом своих действий, но который, имея возможность сделать его очевидным примером для других,

значимой ценности в деяниях личности, не представляя ее или ее деяния чисто человеческим образом, хотя этим отнюдь не утверждается, что и (*κατὰ ἀληθείαν*) все обстоит именно так. Чтобы сделать сверхчувственные свойства постижимыми для нас, мы всегда нуждаемся в известной аналогии с естественными существами. Так, поэт-философ возводит человека, поскольку тому приходится бороться со склонностью ко злу в себе — уже потому только, что он сумел ее превозмочь, — в высший ранг моральной иерархии существ, даже выше, чем небожителей, в силу святости своей природы защищенных от любого возможного соблазна (мир с его недостатками... лучше, чем царство ангелов. *Галлер*³⁴). — К этому способу представления приравнивается и Писание, дабы сделать для нас понятной во всем ее величии любовь Бога к роду человеческому, приписывая ему высшую жертву, на какую только может пойти любящее существо, лишь бы сделать этот род счастливым даже при всей его недостойности (“Так возлюбил Бог мир” и т.д.³⁵). Вместе с тем мы все же неспособны с помощью разума составить себе понятие о том, как всеблагое существо может пожертвовать чем-либо из принадлежащего его блаженству и лишиться себя обладания этим. Это *схематизм аналогии* (для объяснения), без которого мы не можем обойтись. Но превращать его в *схематизм определения объекта* (в целях расширения нашего познания) — это *антропоморфизм*, который в моральном отношении (в религии) приносит самые вредные последствия. — Здесь я хочу только мимоходом заметить, что при восхождении от чувственного к сверхчувственному, разумеется, возможно *схематизировать* (делать понятие постижимым по аналогии с чем-либо чувственным), но по аналогии с тем, что присуще первому, безусловно нельзя *заключать*, что оно должно быть также присуще и последнему (и тем самым *расширять* его понятие). Для этого имеется самое простое основание. Такой вывод был бы *против* всякой аналогии, ибо он — так как мы неизбежно пользуемся схемой для понятия, чтобы сделать его постижимым для нас (доказать примером), — пришел бы к тому следствию, что и схема необходимо принадлежит предмету как его предикат. А именно я не могу сказать:

а не для себя, он представляет внешним образом в своем учении и своих действиях: “Кто из вас может обличить меня в грехе?”³⁷ Однако вполне справедливо безукоризненный пример учителя в том, чему он учит, поскольку и без того это для каждого является долгом, не ставить в заслугу одному лишь чистейшему образу мыслей учителя, если нет никаких доказательств противного. Подобный образ мыслей — со всем страданиями, принятыми на себя ради блага мира, — мыслимый с точки зрения идеала человечности, будет в таком случае для всех людей во все времена и во всех мирах исполнен высшей справедливости, если человек, как ему и должно, уподобит ему свой собственный. Этот высший образ мыслей будет, конечно, всегда представлять такую справедливость, которой мы не способны достигнуть, поскольку она должна состоять в жизненном поведении, полностью и безошибочно соответствующем указанному образу мыслей. Тем не менее все же должно быть возможным известное усвоение первого ради последней, в особенности если она объединяется с образцовыми для нас убеждениями, хотя сделать его постижимым — задача, сопряженная с великими трудностями, на которые мы теперь и хотим указать.

с) Трудности в отношении реальности этой идеи и их разрешение

Первая трудность, которая делает сомнительной достижимость этой идеи о богоугодной человечности в нас

так как я не могу сделать для себя понятной причину растения (или любого органического создания и вообще целесообразно устроенного мира) иначе как только по аналогии с мастером в отношении к его творению (например, к часам), именно потому, что я придаю этой причине рассудок, — то и сама причина (растения, мира вообще) должна *иметь* его; т.е. придавать ей рассудок — это не только условие моего понимания, но даже и ее возможности быть причиной. Но между отношением схемы к ее понятию и отношением этой схемы понятия к самой вещи существует вовсе не аналогия, а огромный скачок (*μεταβασις εις αλλο γενοζ*), который приводит прямо к антропоморфизму, что я доказал в другом месте³⁶.

по отношению к святости законодателя при недостатке нашей собственной справедливости, — заключается в следующем. Закон гласит: “Будьте святы (в вашем жизненном поведении), как свят Отец ваш на небесах”³⁸. Вот это и есть идеал сына божьего, который явлен нам как прообраз. Но отделение добра (к которому мы внутренне должны стремиться) от зла (из которого мы исходим) — бесконечно и, поскольку это касается действия, т.е. соответствия жизненного поведения святости закона, никогда не достижимо. И все же нравственные качества человека должны соотноситься с ней. Эти нравственные качества следует полагать, следовательно, в образе мыслей, в общих и чистых максимах соответствия поведения закону, как в зародыше, из которого должно развиться все доброе; а этот образ мыслей исходит из того священного принципа, который человек принял в свою высшую максиму. Подобная перемена нравов также должна быть возможной, поскольку это его долг. — Затруднение в данном случае состоит в том, какое значение образ мыслей мог бы иметь для деятельности, которая *всегда* (не вообще, но в каждый данный момент времени) недостаточна. Разрешение данного затруднения основывается на том, что образ мыслей, как постоянное движение вперед от не вполне доброго к лучшему, по нашей оценке, — где мы в понятиях отношения причин и следствий неизбежно ограничены временными условиями — всегда остается неудовлетворительным. Таким образом, добро в явлении, т.е. *по действию*, мы *всегда* должны оценивать в нас как недостаточное по отношению к священному закону. Вместе с тем можно полагать, что сердцевед с помощью чисто интеллектуального созерцания, ради образа мыслей, который носит сверхчувственный характер и из которого выводится это бесконечное продвижение к соответствию с законом, будет рассматривать указанное продвижение как законченное целое также и по действию (жизненному поведению)*. Стало быть, человек, несмотря на свое постоян-

* Следует заметить, что это отнюдь не означает, будто образ мыслей должен служить *восполнением* недостатка соответствия

ное несовершенство, все-таки мог бы ожидать, что он будет вообще угоден Богу, в какой бы момент времени ни оборвалось его существование.

Второе затруднение, которое обращает на себя внимание, если рассматривать стремящегося к добру человека применительно к этому моральному добру в отношении последнего к *божественной благодати*, — касается *морального блаженства*, под которым здесь понимается не обеспечение постоянного обладания довольством в *физическом состоянии* человека (освобождение от бед и наслаждение постоянно возрастающим удовольствием), т.е. обеспечение не *физического блаженства*, но действительности и *постоянства* непрерывно продвигающегося к добру (и никогда не отклоняющегося от этого пути) образа мыслей. Ведь непреклонное “стремление к царству божьему” — *при условии твердой уверенности в неизменности подобного образа мыслей* — явило бы собой столь же много, как и сознание уже наступившей сопричастности этому царству, ибо таким образом настроенный человек обладал бы внутренней уверенностью, что ему “все остальное (что касается физического блаженства) приложится”³⁹.

Хотя человеку, озабоченному указанным затруднением, и можно было бы указать, что “его (Бога) дух свидетельствует духу нашему”⁴⁰ и т.д. — т.е. что обладающий таким чистым образом мыслей, как требуется, будет обладать уже и внутренним чувством невозможности для него когда-либо пасть столь низко, чтобы вновь пристраститься ко злу, — однако полагаться на подобные

долгу, а следовательно, как бы *возмещением* реального зла в этом бесконечном ряду приближений (скорее нужно предполагать, что угодное Богу моральное свойство человека в данном образе мыслей действительно находится); это значит, что образ мыслей, занимающий место целокупности этого ряда бесконечно идущих вперед приближений, лишь возмещает недостаток, вообще не отделимый от бытия существа во времени, — а именно невозможность для человека когда-либо быть вполне тем, чем он намерен стать в своем понятии. Что же касается возмещения за нарушения закона, происходящие в ходе этого продвижения, то оно будет принято во внимание при разрешении *третьего* затруднения.

мнимые и к тому же сверхчувственного происхождения ощущения весьма рискованно. Нигде так легко не ошибаются, как в том, что льстит нашему доброму мнению о себе самих, и, кажется, было бы едва ли разумно поощрять такую уверенность. Гораздо полезнее (для моральности) “совершать свое спасение *со страхом и трепетом*”⁴¹ (суровые слова, которые, если их неверно понимают, могут привести к самому мрачному фанатизму). Но и без *всякого* доверия к своему однажды усвоенному образу мыслей вряд ли возможно сколько-нибудь настойчиво и впредь продвигаться по этому пути. А доверие, не предаваясь сладким или пугливым мечтаниям, проистекает из сравнения прежнего образа жизни с вновь принятым решением. — Ведь человек, который со времени восприятия им принципов добра, на протяжении достаточно долгой жизни, испытывал их воздействие на свои поступки, т.е. на свое постоянно улучшавшееся жизненное поведение, может все же, хотя улучшение образа жизни дает ему повод судить об основательности улучшения его образа мыслей лишь предположительно, питать разумную надежду на то, что — поскольку подобное продвижение, если только в нем заключен добрый принцип, все более увеличивает *силу* и далее двигаться в том же направлении — он в своей земной жизни никогда уже больше не оставит этого пути, но всегда и еще энергичнее будет следовать по нему вперед; что, далее, если после этой жизни ему предстоит еще и другая, он и при других обстоятельствах будет по всей видимости и дальше действовать согласно тому же самому принципу и постоянно приближаться к цели совершенства (которая, впрочем, недостижима), так как по тому, что он до того воспринял в себя, он имеет право судить о коренном улучшении своего образа мыслей. Напротив, тот, кто, постоянно стремясь к добру, все же не находил ни разу, что он тверд в нем, кто всегда вновь скатывался ко злу или на протяжении всей жизни должен был замечать по себе, что он, как бы по склону, все глубже и глубже скатывается ото зла к худшему, — не может питать никакой разумной надежды стать лучше, если бы даже продолжилось его земное существование или ему была уготована будущая жизнь, поскольку подобные признаки

он должен был бы расценивать как свидетельство неискоренимой уже порочности своего образа мыслей.

Итак, первое — это взгляд в *необозримое*, но желанное и счастливое будущее. Второе, напротив, — взгляд в такое же *необозримое бедствие*, т.е. то и другое для людей, сообразно тому, что они способны рассудить, — взгляд в *вечность*, блаженную или несчастливую. Подобные представления, стало быть, достаточно могущественны, чтобы часть людей побуждать к обретению покоя и твердости в добре, а другую — к пробуждению судящей совести, дабы, насколько возможно, уязвить зло, причем совершенно не обязательно также и объективно предполагать вечность добра или зла применительно к судьбе человека как некий *догматический тезис** — ведь

*К вопросам, из которых собеседник, даже если бы ему и могли на них ответить, все же не мог бы извлечь для себя ничего путного (и которые поэтому можно называть *детскими вопросами*), относится и такой: будут ли адские кары ограниченными во времени или вечными наказаниями? Если станут внушать первое, то можно опасаться, что некоторые (как все, верящие в огонь чистилища, или как матрос в “Путешествиях” *Мура*⁴²) скажут: “Но я надеюсь, что смогу их вытерпеть”. Если же примут другое утверждение и внесут его в символ веры, то — вопреки присутствующему здесь благому намерению — это может породить надежду на полную безнаказанность после самой нечестивой жизни. Ибо, в конце ее, в моменты позднего раскаяния, священник, призванный для совета и утешения, должен будет найти слишком жестоким и бесчеловечным возвестить ему вечное отвержение — и поскольку между этим отвержением и полным оправданием он не в состоянии установить ничего среднего (но или вечное наказание или никакого вовсе), то он должен возбудить в человеке надежду на последнее; а это значит, что он может обещать ему быстрое перерождение в угодного Богу человека. И тогда, поскольку для вступления в новый образ жизни времени уже нет, в качестве средств обращения избирают покаянные исповеди, формулы веры и даже обещания начать новую жизнь при условии даже самой непродолжительной отсрочки конца настоящей. — Такое следствие неизбежно, если *вечность* будущей судьбы, соответствующей проведенному на земле образу жизни, будет преподноситься как *догмат*, и человека не будут направлять к тому, чтобы он, исходя из своего предшествующего нравственного состояния, составил себе понятие о будущем и на этом основании сам сделал выводы, рассматривая следствия

в этих мнимых познаниях и утверждениях разум лишь переходит границы своего усмотрения. Благой и чистый

своей прошлой жизни как естественно из нее вытекающие. Ведь тогда *необозримость* ряда этих следствий при господстве зла будет оказывать на него то же моральное влияние (побуждать его случившееся, насколько это возможно, путем соответствующего исправления или замещения своих действий даже и в конце жизни, превратить в неслучившееся), какое можно ожидать от возвещенной ему вечности этого зла, но не будет при этом сопровождаться недостатками догматического представления о последней (на что, кроме того, не дает права ни усмотрение разума, ни толкование Писания), поскольку человек, злой в жизни, уже заранее рассчитывает на это легко достижимое прощение или в конце ее верит, что ему придется иметь дело только с притязаниями на него небесного правосудия, которое он удовлетворяет одними словами, в то время как права человека при этом оказываются совершенно пустыми и никто не получает своего (исход, настолько обычный для этого рода очищения от грехов, что о примере чего-либо противоположного почти не слышно). — Однако беспокоиться о том, что разум его будет судить его посредством совести чересчур мягко, — это, как я полагаю, большая ошибка, и потому именно, что разум свободен и неподкупен, даже когда он должен судить самого человека. И если человеку в подобном положении скажут лишь, что ему вряд ли придется в скором времени держать ответ перед судьей, — то его вполне можно предоставить собственным размышлениям, которые, по всей вероятности, будут судить его по всей строгости. — К этому я хочу присоединить еще два замечания. Знакомым изречением *“все хорошо, что хорошо кончается”* хотя и можно пользоваться применительно к морали, но лишь в том случае, когда под хорошим концом понимается превращение человека в истинно-доброе на деле. Но каким образом человек может осознать себя в подобном качестве — ведь об этом можно судить только из вытекающего отсюда доброго жизненного поведения, для которого к концу жизни уже не остается времени? Скорее указанное изречение можно допускать в отношении *блаженства*, да и то лишь применительно к той точке, из которой он озирает свою жизнь, — т.е. применительно не к началу ее, но к концу, когда человек оглядывается назад. Пережитые страдания не оставляют никаких мучительных воспоминаний, если чувствуешь себя уже неподвластным им, но вызывают скорее веселое ощущение, которое делает только тем более полным наслаждение наступающим счастьем. Ибо наслаждения или страдания (как относящиеся к чувственности) заключены в ряду времени, с которым исчезают, и не составляют одного целого с существующим в

образ мыслей (который можно назвать правящим в нас добрым духом) приносит с собой, стало быть (когда его осознают), и доверие к его прочности и устойчивости, пусть лишь опосредованно, и является Утешителем (па-

данный момент наслаждением, но вытесняются им как последующим. Но если это положение применяется к суждению о моральном достоинстве прожитой до сих пор жизни, то человек может быть весьма неправ, считая, что он завершил ее вполне добрым поведением. Ведь морально субъективный принцип *образа мыслей*, по которому следует судить жизнь, не является (как нечто сверхчувственное) чем-то таким, чтобы его существование было делимо на периоды; оно может быть мыслимо только как абсолютное единство. А поскольку мы можем судить об образе мыслей только по поступкам (как его явлениям), то и жизнь человека в интересах этой оценки будет входить в соображение только как *единство во времени*, т.е. как *целое*. Тогда упреки за первую часть жизни (до ее улучшения) могли бы звучать столь же громко, как и одобрение *последней*, а триумфальный тон выражения: “все хорошо, что хорошо кончается” был бы значительно приглушен. — Наконец, с этим учением о продолжительности наказаний в другом мире очень схоже, хотя и не тождественно, другое, а именно: что “все грехи здесь должны быть прощены”, что с концом жизни счет должен быть вполне закончен и никто не может надеяться, что упущенное здесь как-то наверстается в другом месте. В силу этого и данное положение столь же мало, как и предыдущее, может быть провозглашено догматом, но является лишь принципом, с помощью которого практический разум предписывает себе правила в применении его понятий о сверхчувственном, хотя он и довольствуется тем, что об объективных свойствах этого последнего ничего не знает. Оно значит лишь следующее: только из проведенного нами образа жизни можем мы заключить, угодные мы Богу люди или нет, и, поскольку образ жизни кончается вместе с самой жизнью, то и для нас подводится счет, итог которого единственно способен показать, можем ли мы считать себя оправданными. — Вообще, если бы мы вместо *конститутивных* принципов познания сверхчувственных объектов, проникновение в которые для нас все же невозможно, ограничили наше суждение *регулятивными* принципами, довольствующимися только возможным применением этих объектов на практике, — то в весьма многих вещах с человеческой мудростью дело обстояло бы лучше и мнимое знание о том, о чем в сущности ничего не знают, это беспочвенное, но долгое время мерцавшее умствование, не порождало бы происходящих из него в конце концов недостатков морали.

раклитом), если нас беспокоят наши ошибочные шаги сравнительно с его постоянством. В этом отношении уверенность для человека невозможна и, насколько мы можем судить, в применении к морали лишена пользы. Ибо (что следует отметить) это доверие мы не можем основывать на непосредственном осознании неизменности нашего образа мыслей, поскольку мы не способны проникнуть в него, но в любом случае должны заключать о нем из его следствий в жизненном поведении. Впрочем, подобный вывод, так как он извлекается только из восприятий как проявлений доброго и злого образа мыслей, никогда не дает нам возможности с достоверностью узнать именно *основательность* этого последнего и менее всего тогда, когда кто-то думает, что его образ мыслей улучшился к заранее предвидимому, близкому концу жизни; ведь эти эмпирические доказательства подлинности слишком недостаточны, причем другого образа жизни для обоснования суждения о нашем моральном достоинстве нам более не дано, и безотрадность (о том, чтобы она не вылилась в дикое отчаяние, человеческая природа, при всей неопределенности надежд на что-либо за пределами этой жизни, заботится уже сама) является неизбежным следствием разумного суждения человека о своем нравственном состоянии.

Третья и, по видимости, самая серьезная трудность, которая каждого человека, даже после того, как он вступил на путь добра, все же, при вынесении окончательного приговора его жизненному поведению в прошлом, выставляет достойным осуждения перед лицом божественной справедливости, заключается в следующем. — Хотя бы он с восприятием доброго образа мыслей и мог вступить в эту новую жизнь и сколь бы твердо ни соблюдал он соответствующее указанному образу мыслей поведение, — но ведь начал-то он все же со зла и загладить эту вину он уже никогда не сможет. То, что после перемен в своем сердце он больше уже не совершает никаких новых провинностей, все же не позволяет человеку считать, что этим он возмещает старые. Да и его доброе поведение в дальнейшем не создает никакого излишка, сравнительно с тем, как он обязан сам по себе поступать всякий раз; ибо в любой момент долг его состоит в том,

чтобы совершать все добро, какое ему по силам. — Эта первоначальная или вообще предшествующая всему добру, которое человек только мог совершить, вина и есть то, что — и ничего больше — мы понимаем под *изначальным* злом (см. первую часть); ее, насколько наш разум дает нам право усматривать, нельзя устранить чем-либо другим. Эта вина не является неким *передаточным* обязательством, которое, подобно денежному обязательству (когда кредитору все равно, сам ли должник или кто-нибудь другой за него платит), можно перевести на кого-нибудь другого, но в *высшей степени личная* вина, а именно вина греха, которая относится лишь к наказуемому, но отнюдь не к невинному, хотя бы тот был настолько великодушен, что хотел взять ее на себя. — А поскольку нравственное зло (нарушение морального закона как *божественной заповеди*, именуемое *грехом*) — не только вследствие *бесконечности* высшего законодателя, авторитет которого оскорбляется этим (в подобном непостижимом отношении человека к высшему существу мы ничего не понимаем), но и как зло в *образе мыслей* и максимах вообще (подобно *всеобщим принципам* по сравнению с отдельными их нарушениями) — влечет за собой *нескончаемы* нарушения закона, а тем самым и бесконечную вину (перед человеческим судом, принимающим во внимание только отдельные преступления, стало быть, только действие и все с ним связанное, но не образ мыслей в целом, дело обстоит по-другому), то всякому человеку следовало бы ожидать для себя *бесконечного наказания* и изгнания из царства божьего.

Разрешение этой трудности основывается на следующем. Приговор сердцеведа следует мыслить исходящим из образа мыслей обвиняемого в целом, а не из его проявлений, т.е. не из уклоняющихся от закона или совпадающих с ним действий. Но в этом случае в человеке предполагается добрый образ мыслей, возобладавший над прежде господствовавшим злым принципом, и встает вопрос: может ли моральное следствие первого состояния, наказание (другими словами, отражение неблагоприятия божьего на субъекте), распространяться и на новое состояние человека при лучшем образе мыслей, когда он становится уже предметом божественного благоволения?

А так как вопрос не в том, соответствует ли наложенное на него *до* перемены в мыслях наказание божественной справедливости (в этом никто не сомневается), то это наказание *не должно* (в данном рассуждении) быть мыслимо как совершенное над ним *до* его улучшения. Однако его не следует мыслить и совершенным *после*, поскольку человек живет уже новой жизнью и морально стал совершенно другим, в силу чего наказание не будет соответствовать этому его новому качеству (богоугодного человека). И все же он должен дать удовлетворение высшей справедливости, перед которой человек, подлежащий наказанию, никогда не может остаться безнаказанным. Если, стало быть, наказание ни *до*, ни *после* перемены в мыслях не соответствует божественной мудрости и все-таки необходимо, то следует полагать, что оно соразмерно ей и установлено в период самого этого изменения. Мы, следовательно, должны рассудить, можно ли считать, что и в этом последнем состоянии сохраняется, но уже посредством понятия моральной перемены в мыслях, все то зло, на которое новый благомыслящий человек может смотреть как на собственную вину и, в этом качестве, как на *наказание**, дающее удовлетворение божественной справедливости.

* Гипотеза, согласно которой на всякое зло в мире надо смотреть в общем как на наказание за совершенные нарушения закона, не могла быть придумана только для надобностей теодицеи или появиться как изобретение жреческой религии (культа), ибо она слишком уж обыденна, чтобы ее стоило измышлять так искусственно; напротив, она, вероятно, весьма близка человеческому разуму, который склонен привязывать ход вещей к законам морали, очень естественно выводя отсюда ту мысль, что мы должны стремиться стать лучшими людьми прежде, чем мы можем пожелать освободиться от всех зол жизни или возместить их превосходящим благом. — Поэтому первый человек (в Священном Писании) выглядит приговоренным к работе, если он хочет есть, жена его — к тому, что она в муках должна рожать детей, и оба они — обреченными на смерть за *их преступление*. Однако нельзя не заметить и того, что если бы это нарушение закона и не было совершено, животное существо, снабженное такими членами тела, не могло бы все же ожидать другого определения. У *индусов* люди не что иное, как духи, заключенные в животные тела в наказание за прежние

Перемена в мыслях — это именно исход из зла и вступление в добро, совлечение ветхого человека и облечение в нового, так как субъект умирает для греха (следовательно, и для всех склонностей, поскольку они на это соблазняют), чтобы жить для справедливости⁴⁴. Однако в ней, как интеллектуальном определении, заключены не два разделенных промежутком времени моральных акта, а только один-единственный акт, ибо отказ от зла возможен лишь при замене последнего добрым образом мыслей, который приводит ко вступлению в добро, и наоборот. Добрый принцип состоит, таким образом, как в отказе от злого, так и в усвоении доброго образа мыслей, и скорбь, которая правомерно сопровождает первый, совершенно исчезает из второго. Переход от порочного образа мыслей к добропорядочному (подобно “отмиранию ветхого человека”, “распятию плоти”)⁴⁵ уже сам по себе является жертвой и вступлением в длинный ряд тех зол жизни, которые принимает на себя новый человек в образе мыслей сына божьего, а именно исключительно ради блага. Но эти тяготы жизни следует все же считать наказанием другому, т.е. ветхому, человеку (ведь новый человек в моральном отношении совершенно иной).

Стало быть, хотя в *физическом отношении* (рассматриваемый согласно своему эмпирическому характеру, т.е. как чувственное существо) он и остается тем же самым наказуемым человеком, а в этом качестве должен подлежать моральному суду (значит, и своему собственному), — все же в своем новом образе мыслей (как интеллигибельное существо) он предстает перед божественным судьей, который по делам судит этот новый образ мыслей, *морально* совершенно другим. А этот новый образ мыслей, будучи воспринят им во всей чистоте, т.е. так, как он наличествует у сына божьего, или (если мы персонифицируем эту идею) как *сам сын божий*, выносит

преступления (духи эти называются *дэвами*). А один философ (*Мальбраниш*) даже предпочитал не наделять неразумных зверей никакой душой, а тем самым и никакими чувствами, чем допустить, что лошади должны были бы подвергаться многочисленным мукам, “и не вкусив от запретного сена”⁴³.

за этого человека, а равно и за всех верующих (практически) в него, будучи *представителем* их перед Богом, всю скверну греха, несет своими страданиями и смертью как *искупитель* удовлетворение высшей справедливости и, как *защитник*, добивается для людей надежды предстать оправданными перед их судьей. Однако сын божий (согласно данной интерпретации) эти страдания, которые новый человек, умирающий как *ветхий*, должен выносить всю свою дальнейшую жизнь*, являет, будучи

* Даже чистейший моральный образ мыслей не производит в человеке, как живущем в мире существе, все-таки ничего большего, как непрерывное становление субъекта, угодного Богу по действию (которое наличествует в чувственном мире). Но по качеству этот образ мыслей (поскольку он должен быть мыслим как *обоснованный* сверхчувственно) должен и может быть святым и соответствовать чистейшим убеждениям первообраза, хотя по степени — как этот образ мыслей проявляется в поступках — он всегда остается ущербным и бесконечно далеко стоит от своего образца. Несмотря на это, указанный образ мыслей, поскольку он заключает в себе основу для непрерывного движения вперед к устранению своей ущербности, заступает, как интеллектуальное единство целого, *на место дела* в его завершенности. Но теперь спрашивается, может ли тот, “кому нет никакого осуждения”⁴⁶, или должен ли он считать себя оправданным и вместе с тем страдания, встретившиеся ему на пути ко все большему и большему благу, всегда относить на свой счет как *наказующие*, признавая, стало быть, самое наказуемость и тем самым негодный Богу образ мыслей? Да, но лишь в качестве человека, которого он с себя непрерывно совлекает. То, что выпало ему в этом качестве (ветхого человека) как наказание (а это все страдания и беды жизни вообще), он радостно принимает на себя в качестве нового человека только ради добра. Следовательно, в новом его качестве они будут вменены ему не как наказания. Это означает лишь, что все постигающие его страдания и беды, которые ветхий человек должен был бы считать наказанием и которые новый человек, поскольку в нем умирает ветхий, действительно засчитывает себе как таковые, он охотно принимает в новом качестве только как повод к испытанию и упражнению своего образа мыслей в добре. Поэтому наказание выступает одновременно как следствие и как причина указанного побуждения к испытанию, а вместе с тем и того *дóвольства* и *морального блаженства*, которое состоит в сознании своего продвижения вперед в добре (что составляет единый акт с отречением от

представителем всего человечества, как единожды и навсегда выстраданную смерть.

Здесь речь идет уже о том превышении над заслугой дел, которого выше мы не находим, и о заслуге, которая засчитывается нам *из милости*. Ведь дабы то, что у нас в земной жизни (а может быть, и во все будущие времена, и во всех возможных мирах) всегда находится только в *становлении* (т.е. быть угодным Богу человеком), нам засчитали, как если бы мы уже здесь обладали им в полной мере, — на это, разумеется, мы не можем иметь никаких законных притязаний* (по эмпирическому самопознанию); и поскольку мы знаем самих себя (измеряем наш образ мыслей не непосредственно, но лишь по нашим делам), постольку наш внутренний обвинитель прежде всего будет требовать обвинительного приговора. Это, следовательно, всегда только приговор из милости, хотя он (будучи основан на искуплении, которое для нас заключено в идее предположительно улучшенного образа мыслей, но известно лишь Богу) вполне соответствует вечной справедливости, если мы освобождаемся от всякой ответственности ради подобного блага в вере.

Но все-таки можно еще спросить, имеет ли эта дедукция идеи *оправдания* человека, хотя и согрешившего, но тем не менее перешедшего к угодному Богу образу мыслей, какое-нибудь практическое применение и каково может быть это применение? Весьма непросто указать, какое *положительное* применение можно сделать из нее для религии и для образа жизни, так как в основе дан-

зла). Напротив, в старом образе мыслей те же самые беды не только имели значение наказания, но и должны были *ощущаться* как таковое, ибо они, рассматриваемые даже только как беды, прямо обращены против того, что для человека при подобном образе мыслей становится единственной целью, т.е. против *физического блаженства*.

* Лишь способность воспринять это [свыше] — вот все, что мы можем оставить на свою долю. А приговор высшего суда при распределении блага, по отношению к которому подчиненный не имеет ничего, кроме (моральной) восприимчивости, называется *милостью*. (В)

ного рассуждения лежит условие, согласно которому тот, к кому это рассуждение имеет отношение, должен уже реально обладать необходимым образом мыслей, на пользу которого (на его развитие и поддержку) и направлено, собственно, любое практическое применение моральных понятий. Что же касается утешения, то оно сопутствует подобному образу мыслей у того, кто осознает в себе последний (как утешение и надежду, но не как некую уверенность). Следовательно, лишь в такой мере и можно ответить на этот спекулятивный вопрос, который, впрочем, нельзя совершенно обойти молчанием, потому что иначе разум можно было бы упрекнуть в том, что он абсолютно неспособен объединить с божественной справедливостью надежду на освобождение человека от его вины, — упрек, который в известном отношении, преимущественно в моральном, мог бы быть для него очень вреден.

Но *негативное* значение, которое может быть отсюда извлечено для религии и нравственности в отношении каждого человека, простирается весьма широко. Из упомянутой дедукции следует, что лишь при условии полной перемены в убеждениях отягченного виной человека можно думать о его оправдании перед небесной справедливостью. Следовательно, любые очистительные жертвы, покаянные или торжественные, все призывы и восхваления (даже превознесения замышленного идеала, сына божьего) не могут возместить недостаток первого условия или, если оно соблюдено, нисколько не могут увеличить его значимость перед высшим судом. Ведь этот идеал мы должны принять в наш образ мыслей, чтобы он по своему значению замещал [недостаток] дела. Вопрос же о том, чего должен ожидать человек от своего прошлого образа жизни *в конце ее* или чего он должен опасаться, заключает в себе нечто другое.

Здесь человек прежде всего должен, хотя бы до некоторой степени, знать свой характер. Следовательно, если он равным образом уверен, что в его образе мыслей произошло улучшение и что вместе с тем он способен принять в соображение старый (порочный) образ мыслей, от которого он отошел, и определить, что и насколько устранено из последнего, каков по *качеству* (чист или еще

не вполне) и какую *степень* имеет предполагаемый новый образ мыслей, дабы преодолеть старый и предотвратить возвращение к нему, — то эти поиски займут всю его жизнь. А поскольку из непосредственного сознания человек еще не может получить никакого прочного и определенного понятия о своем действительном образе мыслей, но может вывести это понятие только из своего поведения в реально прожитой жизни, — то в предвидении суждения будущего судьи (пробудившейся в нем самой совести вместе с эмпирическим самопознанием) он не может мыслить никакого другого способа для своего самоизобличения, как только поставив перед своим внутренним взором *всю свою жизнь*, а не ту или иную ее часть, предположим последнюю и для него наиболее благоприятную. К этому ему следовало бы присоединить и взгляд на дальнейшую жизнь (не полагая здесь границ) при условии ее продолжения в будущем. Здесь он не может заменить дело познанным им в прошлом образом мыслей, но, напротив, должен заключать о нем по представившимся ему делам.

К чему же склоняется читатель: будет ли полностью соответствовать этой мысли, пробуждающей человека (который, конечно, может и не быть самым злым), память о многом, что он давно уже легкомысленно упустил из внимания, если ему скажут, ни больше ни меньше, что он имеет причину верить, что некогда и он будет стоять перед судьей и судить о своей будущей судьбе по своему прошлому образу жизни? Если воззвать к внутреннему судье в человеке, то он судит себя строго, ибо не может подкупить свой разум. Но если поставить перед ним другого судью, словно желая иметь суждение о нем из других уст, то он может отвергнуть многие обвинения этого судьи под предлогом испорченности человеческой природы, да и вообще думает о том, как бы подступить к судье; т.е. надеется покаянным самобичеванием (не вытекающим, впрочем, из истинного убеждения в своем улучшении) предупредить приговор судьи или смягчить последнего просьбами, мольбой, а также обычными формулами и будто бы искренним исповеданием веры. И если у него появляется надежда на это (по пословице: все хорошо, что хорошо кончается), то он уже заранее все

подсчитывает, чтобы без нужды не заплатить слишком много за веселую жизнь и, когда приближается ее конец, поскорее закончить расчет в свою пользу*.

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ О ПРИТЯЗАНИИ ЗЛОГО ПРИНЦИПА НА ГОСПОДСТВО НАД ЧЕЛОВЕКОМ И О БОРЬБЕ ОБОИХ ПРИНЦИПОВ ДРУГ С ДРУГОМ

Священное Писание (в христианской его части) так излагает в форме истории это интеллигибельное моральное отношение, что два противоположных друг другу, как небо и ад, принципа в человеке, представленные как личности вне его, не только пробуют свои силы друг против друга, но и стремятся (один как обвинитель, а другой как защитник человека) доказать, словно перед высшим судьей, законность своих притязаний *на основании права*.

Человек изначально был введен в права собственника всех благ земли (1 Моисея, 1, 28), но так, что ими он мог владеть лишь как неполной собственностью (*dominium utile*) под началом своего творца и господина как верховного владыки (*dominus directus*). Вместе с тем было выставлено злое существо (как оно стало настолько злым,

* Намерение тех, кто под конец жизни приглашает духовника, обыкновенно состоит в том, что в его лице они хотят иметь *утешителя*, — не столько из-за *физических* страданий, которые приносит последняя болезнь, да еще, пожалуй, естественный страх перед смертью (потому что здесь утешителем может быть сама смерть, прекращающая эти страдания), сколько из-за *моральных*, а именно из-за упреков совести. Здесь следовало бы скорее *возбудить* и *обострить* эти упреки, дабы не упустить из виду, что доброго еще нужно сделать или какие все еще наличествующие последствия зла можно устранить (исправить), согласно предостережению: “Миришь с соперником твоим (с тем, кто имеет к тебе законные претензии), пока ты еще на пути с ним (т.е. пока ты еще живешь), чтобы он не отдал тебя судье (после смерти)”⁴⁷ и т.д. Но давать вместо этого совести как бы опиум — это вина по отношению к нему самому и к другим, которые его переживут, это совершенно противно тому конечному намерению, для которого такую поддержку совести в конце жизни можно считать необходимой. (В)

чтобы изменить своему господину, если изначально было добрым, — неизвестно), лишившееся вследствие своего отпадения всего достоинства, которым оно могло бы владеть на небе, и желающее приобрести себе другую собственность на земле. А поскольку ему — как существу высшего порядка, как духу — земные и телесные предметы не могли дать никакого наслаждения, то оно захотело приобрести господство *над душами*, сделав прародителей всех людей отступниками от их верховного господина. Оно поставило их в зависимость от себя, и тогда ему удалось объявить себя главным собственником всех благ земных, т.е. князем мира сего. При этом сомнительным можно найти лишь то, почему Бог не воспользовался своим могуществом* против этого изменника и предпочел в самом начале погубить царство, которое он замыслил основать. Однако высшая мудрость вершит господство и управление над разумными существами согласно принципу их свободы, и все добро или зло, которое они должны совершить, им следует приписывать только себе самим. Здесь, стало быть, вопреки доброму принципу было создано царство зла, которому все люди, происходящие (естественным образом) от Адама, были подчинены, и притом со своего собственного согласия, ибо блеск благ этого мира отвлекал их взоры от той бездны порочности, на которую они были обречены. Вместе с тем добрый принцип защищал свои законные притязания на господство над людьми, создав форму правления, основанную на исключительном общественном почитании его имени (в *иудейской* теократии).

Но так как души подданных при подобной форме правления не направлялись никакими другими побуждениями, кроме благ мира сего, и, следовательно, желали,

* Отец Шарлевуа рассказывает⁴⁸, что, когда одному ирокезу, которого он обучал катехизису, он перечислил все зло, которое злой дух внес в доброе поначалу творение, и рассказал, как этот злой дух постоянно старался обратить в ничто лучшие божественные учреждения, ирокез с негодованием спросил его: "Но почему Бог не убил дьявола?" На этот вопрос, как он откровенно признается, он сразу не нашел, что ответить.

чтобы ими управляли только посредством наград и наказаний, — а для этого годились лишь те законы, которые отчасти возлагали на людей тягостные церемонии и обряды, отчасти же наряду с нравственным началом заключали в себе внешнее принуждение и, стало быть, имели чисто гражданский характер, в силу чего внутреннее содержание морального образа мыслей никогда не принималось во внимание, — то данный порядок не принес никакого существенного вреда царству тьмы, а послужил только к тому, чтобы держать в памяти незабвенное право верховного владыки. — И вот тогда в том же самом народе, во времена, когда люди в полной мере почувствовали все зло иерархического управления, а также — быть может, при посредстве созданных греческими мудрецами моральных учений о свободе, которые поколсбали дух рабства, постепенно приобретая влияние на этот народ, — по большей части пришли к осознанию этого и таким образом созрели для революции, вдруг появился человек, мудрость которого была еще чище, чем мудрость всех прежних философов. Он словно сошел с небес и в том, что касалось его учения и примера, провозгласил себя истинным человеком и вместе с тем посланником иного происхождения, в своей изначальной невинности непричастным тому договору, который остальной род человеческий в лице своего представителя, своего родоначальника, заключил со злым принципом*. И в этом человеке князь мира сего “не имел ничего”⁴⁹.

* Представить себе, насколько это вообще возможно, лицо, свободное от прирожденной склонности ко злу, родившимся от матери-девственницы, — эта идея принадлежит разуму, снисходящему до трудно объяснимого и вместе с тем не подлежащего отрицанию словно бы морального инстинкта. Ведь именно естественное зачатие, поскольку оно не может произойти без чувственного влечения с обеих сторон, мы представляем себе все же в слишком близком (для достоинства человека) родстве с общеживотной природой и рассматриваем его как нечто такое, чего нам надлежит *стыдиться*. Это представление стало, несомненно, настоящей причиной мнимой святости монашеского состояния. Следовательно, подобное чувственное зачатие заключает для нас в себе нечто неморальное, с совершенством человека несоединимое,

Вследствие этого господство последнего подверглось опасности, поскольку богоугодный человек противился его искушениям, не заключал с ним соглашения, а если бы и другие люди уверовали в тот же образ мыслей, то князь мира сего мог бы лишиться очень многих подданных, а его царство оказалось бы под угрозой совершенного уничтожения. Тогда злой дух предложил богоугодному человеку сделаться вассальным держателем всего земного царства, если только последний пожелает принести ему присягу на верность как владельцу.

Но поскольку и эта попытка не увенчалась успехом, он не только лишил этого чужеземца на своей земле всего, что могло сделать тому земную жизнь приятной (доведя его до величайшей нищеты), но и возбуждал против него всевозможные преследования, которыми злые люди могли отравить ему существование, насылал страдания,

но привитое его природе и тем самым передаваемое по наследству потомству как некий злой задаток.

В данном же случае этому темному (с одной стороны, чисто чувственному, с другой — и моральному, а значит, интеллектуальному) представлению вполне соответствует идея независимого от полового общения (девственного) рождения ребенка, не обремененного никакими моральными недостатками, что, впрочем, не лишено некоторых затруднений в теоретическом плане (хотя в этом отношении совершенно нет нужды определять что-нибудь практически). Ведь согласно гипотезе эпигенеза, мать, рожденная своими родителями посредством *естественного* зачатия, должна быть обременена моральными недостатками и их, по меньшей мере наполовину, даже при сверхъестественном зачатии, передать по наследству ребенку. Следовательно, чтобы избежать таких последствий, надо принять систему *предсуществования* зародыша в родителях, но систему развития его не в *женской* части, а только в *мужской* (поскольку первое не устраняет нежелательных последствий) — т.е. систему не *ovulorum*, а *animalculorum spermaticorum*; эта часть при сверхъестественной беременности отпадает, и, таким образом, способ представления, теоретически соответствующий указанной идее, может быть подтвержден. — Но к чему все это теоретизирование за или против, если для практики достаточно представить данную идею как образец, как символ возвышающейся над искушением ко злу (победоносно противостоящей ему) человечности?(В)

которые только благомыслящий человек чувствует достаточно глубоко, клевету на чистоту намерений его учения (чтобы оттолкнуть от него всех последователей) и преследовал его вплоть до позорнейшей смерти. Но, несмотря на это, своими нападка на его стойкость и чистосердечие в учении и примере на благо людей, даже совершенно этого недостойных, злой дух так и не смог добиться даже самого малого. И вот — исход этой борьбы! Его итог можно рассматривать как в плане *правовом*, так и в плане *физическом*. Если иметь в виду последний аспект (связанный с чувственностью), то добрый принцип представляется побежденной стороной. В этом споре, после многих перенесенных страданий, божественный человек должен был пожертвовать своей жизнью*, по-

* Однако не потому (как это романически представил д-р Бардт⁵⁰), что он *искал* смерти, дабы содействовать благой цели, вызвав удивление своим волнующим блестящим примером. Это было бы самоубийством. Ибо хотя, конечно, и можно иногда решиться на опасность потерять жизнь или претерпеть смерть от руки другого, если этого нельзя избежать, не изменив своему неукоснительному долгу, — но нельзя располагать собой и своей жизнью как средством для достижения какой бы то ни было цели и таким образом быть *виновником* собственной смерти. — И не потому также (как подозревает автор Вольфенбюттельских фрагментов⁵¹), что он решился *рисковать* своей жизнью не с моральным, но лишь с политическим и недозволительным расчетом, — чтобы как-нибудь свергнуть правление первосвященников и стать на их место с помощью мирского насилия, потому что этому противоречит то увещание, — устраивать вечерю в его память, — с которым он обратился к своим ученикам на Тайной Вечери, когда уже отказался от такой надежды. Эта память, если бы она напоминала об ошибочном мирском расчете, могла бы стать оскорбительным, возбуждающим негодование по отношению к виновнику и, стало быть, самому себе противоречащим увещанием. Равным образом это напоминание могло касаться и неудачи исключительно благого, чисто морального намерения учителя, как то: низвергнув еще при своей жизни препятствующую всякому моральному образу мыслей церемониальную веру в авторитет ее священства, произвести (в религии) *общественную* революцию (на что могли быть рассчитаны и его распоряжения собрать на Пасху учеников, рассеянных по стране); о том, что эта революция не удалась, можно пожалеть еще и теперь. И тем не менее она не оказалась тщетной,

сколько он возбуждал восстание против чуждого (но могущественного) господства.

А поскольку государство, где властвуют *принципы* (они в данном случае могут быть и добрыми и злыми), есть не царство природы, но царство свободы, т.е. такое государство, в котором господство над обстоятельствами возможно лишь в той мере, в какой существует господство над душами, и в котором, следовательно, нет ни одного раба (крепостного) — кроме того лишь, кто хочет им быть, и только тогда, когда он этого хочет, — то эта смерть (высшая ступень человеческих страданий) была воплощением доброго принципа, а именно человечности в ее моральном совершенстве как примера подражания для каждого. Представление о ней должно было и могло быть для того, равно как и для всякого другого времени, средством громадного влияния на человеческие души, ибо оно дает возможность видеть свободу детей неба и рабство сына земли в самом поразительном контрасте. Однако добрый принцип — не только в известное время, но с самого начала рода человеческого — невидимым образом нисшел с небес в человечество (как это должен признать каждый, кто обращает внимание на его святость и в то же время на непостижимость соединения этой святости доброго принципа с чувственной природой человека в моральных задатках) и по праву имел в нем свое первое пребывание. Поскольку же он воссиял в одном истинном человеке в пример всем прочим, то “пришел он в свое имение, и свои не приняли его; а тем, которые приняли его, он дал силу называться чадами божьими, верующими во имя его”⁵², т.е. своим примером (в моральной идее) он открывает врата свободы для каждого, кто, подобно ему, желает отрешиться от всего, что привязывает к земной жизни в ущерб нравственности. И собираются “народ, который прилежен был в добрых делах, в его владение”⁵³ и под его господство, а тех, кто предпочитает моральное рабство, он предоставляет собственному их господину.

но после его смерти перешла в тихое, ширящееся, несмотря на многочисленные страдания, преобразование религии.

Моральный исход этого спора в том, что касается героя данной истории (вплоть до его смерти), стало быть, есть, собственно, не *победа* над злым принципом — ибо царство последнего еще длится, и во всяком случае должна еще наступить новая эпоха, когда оно будет разрушено, — но лишь подрыв его могущества. Это подрыв его способности удерживать против воли тех, которые так долго были его подданными, так как им открылась другая моральная власть (ведь человек должен подчиняться какой-нибудь из них) как свободное пространство, в котором люди могут найти защиту для своей нравственности, если они пожелают отойти от старого. В остальном злой принцип все еще будет называться князем мира сего⁵⁴, в котором примкнувшие к доброму принципу всегда могут быть обречены на физические страдания, жертвы, оскорбление самолюбия (представляющиеся в данном случае преследованиями со стороны злого принципа), ибо он имеет в своем царстве награды только для тех, кто сделал земное благо своей конечной целью.

Легко заметить, что если освободить этот живой и, вероятно, для своего времени единственно *популярный* способ представления от его мистической оболочки, то он (его дух и разумный смысл) будет иметь практическое значение и станет обязательным для всего света и во все времена, потому что он достаточно близок каждому человеку, чтобы по нему узнать свой долг. Этот смысл состоит в том, что для людей не существует другого спасения, кроме самого глубокого восприятия твердых нравственных начал в свой образ мыслей; противодействует этому не чувственность, которую так часто обвиняют, а известная и сама во всем виновная извращенность, или, как еще можно назвать ее, коварство, обман (*fausseté*, сатанинская хитрость, посредством которой зло проникает в мир), т.е. испорченность, свойственная всем людям и не преодолимая ничем, кроме идеи нравственного добра во всей ее чистоте и при сознании того, что последняя действительно принадлежит к нашим изначальным задаткам. И нужно лишь постараться освободить эту идею от всяких примесей и воспринять ее глубочайшим образом в наш образ мыслей, дабы с помощью

того воздействия, которое она мало-помалу оказывает на душу, прийти к убеждению, что нагоняющие ужас силы зла ничего не смогут с ней поделать (“врата адовы не одолеют ее”⁵⁵). А чтобы недостаток этой уверенности мы не восполняли *суеверием* с помощью умиловительных жертв, которые не предполагают никакого изменения нравов, или *экзальтацией* посредством мнимых (и всегда пассивных) внутренних озарений и таким образом не пребывали в отдалении от блага, основанного на нашей собственной деятельности, мы не должны основывать эту уверенность ни на чем другом, кроме благопроведенного образа жизни.

Впрочем, стремление, подобное нынешнему стремлению, искать в Писании тот смысл, который гармонирует с *самым святым* из того, чему учит разум, должно считаться не только позволительным, но скорее прямым долгом*, и по этому поводу можно вспомнить, что мудрый учитель сказал своим ученикам о ком-то, кто шел своим собственным путем, но в конце концов должен был прийти к той же самой цели: “Не возбраняйте ему, ибо кто не против нас, тот с нами”⁵⁶.

ОБЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ. [О ЧУДЕСАХ]

Если моральная религия, которую следует полагать не в формулах и обрядности, но в стремлении сердца к соблюдению всех человеческих обязанностей как божественных заповедей, должна быть обоснована, — то все *чудеса*, с которыми история соединяет ее возникновение, должны в конце концов сделать самую веру в чудеса излишней; ведь нежелание видеть достаточный авторитет в предписаниях долга (как они первоначально начертаны разумом в сердце человека) выдает непозволительную степень морального неверия, когда в эти предписания не верят, если они не подтверждены чудесами: “Если не увидите знамений и чудес, то не уверуете”⁵⁷. Однако обычному образу мыслей человека вполне соответствует

* Причем можно допустить, что этот смысл не был бы единственным. (В)

следующее. Если религия, основанная только на культе и обрядности, приходит к своему концу и затем должна будет появиться религия, основанная на духе и истине (моральном образе мыслей), то учреждение последней, хотя она в этом и не нуждается, в истории сопровождается и словно украшается чудесами, дабы возвестить конец первой, которая без чудес не имела бы никакого авторитета. Этому образу мыслей превосходно отвечает даже и то, что для привлечения приверженцев первой религии на сторону новой революции первая объясняется как ныне вполне осуществленный древний прообраз того, что было в последней конечной целью providения. А при таких обстоятельствах нет никакой пользы спорить по поводу этих рассказов или намеков, раз истинная религия уже существует и впредь будет существовать сама по себе на основах разума, хотя в известное время она для своего учреждения и нуждалась в подобных вспомогательных средствах. Ведь в противном случае пришлось бы допустить, что простая вера и повторение слов о вещах непонятных (что каждому по силам, но с помощью чего никто не может быть лучшим человеком или когда-нибудь стать таковым) — наилучший и притом единственный способ сделаться угодным Богу. Однако это лишь ошибочное положение, против которого надлежит бороться из всех сил.

Вполне может статься, что даже и личность учителя единственно подходящей для всех миров религии — тайна, что его появление на земле, равно как и удаление с нее, его исполненная деяний жизнь и его страдания — сплошное чудо, что, наконец, история, которая должна удостоверить рассказы обо всех этих чудесах — и сама такое же чудо (сверхъестественное откровение): тогда, стало быть, о внутреннем достоинстве всего этого мы можем не беспокоиться, однако еще можем по-прежнему уважать внешнюю оболочку, способствовавшую открытому распространению учения, истинность которого удостоверена документом, которое неизгладимо запечатлено в каждой душе и не нуждается ни в каком чуде. Нам не следует только, когда дело касается применения этих исторических сведений, превращать в религиозный догмат то положение, что будто бы исторические знание, вера и

их исповедание сами по себе есть нечто такое, что может сделать нас угодными Богу.

Что же касается чудес вообще, то оказывается, что разумные люди, хотя они и не думают отказываться от веры в них, все же никогда не склонны допускать какого-либо практического проявления этой веры. А это означает, что хотя они, поскольку дело касается *теории*, и веруют, что чудеса бывают, но в *делах* не признают никаких чудес. Поэтому мудрые правительства, хотя они всегда допускают и даже в законном порядке вносят в общественное религиозное учение то мнение, что *встарину* чудеса действительно бывали, *новых* чудес уже не *дозволяют**.

* Сами учителя религии, которые в положениях своей веры примыкают к авторитету правительства, руководятся в данном случае теми же самыми максимами, что и последнее. Поэтому господин *Пфеннингер*⁵⁸, защищая своего друга, господина *Лафатера*, высказавшего мнение, что вера в чудеса возможна еще и теперь, вполне основательно упрекал в непоследовательности тех, кто (в данном случае он вполне определенно исключал *натуралистически* мыслящих людей) утверждает, что примерно семнадцать столетий тому назад чудотворцы в христианских общинах действительно бывали, но теперь никого не желает признавать в этом звании. Вместе с тем эти люди не в состоянии удостоверить текстами из Писания, что чудотворцы должны совсем исчезнуть и когда именно это должно произойти (ибо умствование на ту тему, что они теперь уже больше не нужны, имеет претензию на большее проникновение в этот предмет, чем то, которое человек должен в себе предполагать), и доказательство их утверждения остается за ними. Следовательно, допущение или недопущение существования чудотворцев в наше время было только максимой разума, а не объективным усмотрением того, что их не существует. Но, быть может, эта максима, которая в данном случае соотнесена с внушающими опасения беспорядками в гражданской общности, столь же действительна, если иметь в виду опасения подобных беспорядков в общности философствующей и вообще разумно-умствующей? — Те, кто, хотя и не допускают *больших* (возбуждающих внимание) чудес, щедро позволяют *малые* под именем *экстраординарного вмешательства* свыше (так как последние, будучи всего лишь способом управления, в гораздо меньшей степени требуют вмешательства сверхъестественных причин), не учитывают, что здесь дело касается не действия и степени его влияния, но формы

Ведь старые чудеса мало-помалу были так ограничены и так точно определены властями, что не могли породить никакого замешательства в обществе. Напротив, новые чудотворцы всегда должны были заботиться о том, какое воздействие они могут оказать на общественное спокойствие и установленный порядок. Однако если спрашивают, что следует понимать под словом *чудеса*, то последние (так как нам, собственно, важно знать лишь то, что представляют они *для нас*, т.е. в нашем практическом применении разума) можно объяснить как происходящие в мире события, относительно которых нам безусловно неведомы и не должны быть ведомы *законы действия* их причин. Далее, можно мыслить либо *теистические*, либо *демонические* чудеса, а последние разделять на *ангельские* (агатодемонические) и *дьявольские* (какодемонические), из которых последние, собственно, и возбуждают расспросы, так как *добрые ангелы* (не знаю, почему) дают мало или вовсе не дают поводов говорить о себе в этом отношении.

Что касается *теистических* чудес, то о законах действия их причины (как всемогущего и т.п. и притом морального существа) мы несомненно можем составить себе понятие, но лишь *самое общее*, поскольку мы мыслим это существо как творца и правителя мира в силу порядка природы и морали, ибо об этих его законах мы можем непосредственно приобрести знание, которым разум затем может пользоваться для своего собственного применения. Но если мы признаем, что Бог позволяет природе иногда, в особенных случаях, уклоняться от этих ее законов, то мы уже не имеем ни малейшего понятия и даже не можем надеяться получить его о законе, которым руководится Бог при осуществлении подобного события (кроме *всеобщего морального закона*, согласно которому все совершаемое Богом всегда должно быть благим, хотя

хода вещей, т.е. *того способа, которым он совершается* — естественно или сверхъестественно, и что для Бога нельзя мыслить никакого различия между легким и трудным. Что же касается *тайны* сверхъестественных влияний, то подобное преднамеренное сокрытие еще менее соответствует важности события такого рода.

последнее обстоятельство отнюдь не служит уточнением в данном особом случае). Здесь разум словно разбит параличом, ибо ему препятствуют действовать по уже известным ему законам, а нового он не только не получает, но даже не может надеяться когда-либо в этом мире ему научиться.

Однако из всех этих видов чудес демонические наиболее несовместимы с применением нашего разума. Для определения *теистических* чудес все-таки можно было бы иметь по крайней мере хоть отрицательный признак — а именно если что-либо представляется происшедшим по велению божьему в его непосредственном явлении и тем не менее прямо противоречит морали, то при всем внешнем облике божественного чуда его все же нельзя считать таковым (напр., если бы отцу было приказано убить своего сына, ни в чем, как он знает, неповинного). А если допускать демоническое чудо, то отпадает и этот признак. И если даже при истолковании подобного чуда использовать свой разум в противоположном, положительном направлении — а именно так, словно это чудо побуждает к какому-нибудь доброму поступку, который сам по себе мы признаем долгом, не могущим проистекать от злого духа, — то и в этом случае все-таки можно было бы ошибиться, ибо этот дух, как говорится, часто предстает в облике ангела света³⁹.

Стало быть, нельзя ни рассчитывать на чудеса в деловой области, ни так или иначе принимать их в расчет при применении своего разума (а оно необходимо во всех случаях жизни). Судья (как бы он ни веровал в чудеса в церкви) слушает отговорки подсудимого о дьявольских искушениях, которым тот будто бы подвергался, так, словно решительно ничего не было сказано, и при этом не принимает во внимание, что, если бы он считал данный случай возможным, ему все же стоило бы всякий раз делать некоторую скидку на то, что, быть может, простоватый и заурядный человек попался в силки продвухного мошенника. Но он не может потребовать к себе этого искушителя, чтобы дать обоим очную ставку, — одним словом, не может извлечь из этих объяснений ничего разумного. А разумный представитель духовенства поостережется, стало быть, забивать головы доверенных его

духовному попечению людей историями из *Адского Протек*⁶⁰ и приводить их воображение в дикое состояние. Что же касается чудес благих, то в деловых отношениях люди обычно пользуются ими как фразами. Так, врач говорит, что если не случится чуда, то больному ничто не поможет, т.е. он непременно умрет.

К деловой же области относится и работа естествоиспытателя, т.е. разыскание причин событий в их естественных законах. Я говорю: в естественных законах этих событий, которые, следовательно, он может доказать на опыте, если даже ему придется отказаться от знания того, что (само по себе) действует согласно этим законам или чем они могли бы быть для нас в каком-нибудь другом смысле. Точно так же и моральное улучшение человека является для него обязательным делом, а небесные влияния могут способствовать этому улучшению или быть необходимыми для объяснения его возможности. Но человек не разбирается ни в том, отличаются ли определенно эти влияния от естественных, ни в том, как сводить их — как бы само небо — на землю. А поскольку он не в состоянии извлечь из них никакого непосредственного смысла, то в данном случае не *констатирует** никакого чуда, но, если он прислушивается к предписанию разума, то поступает так, как если бы всякое изменение и улучшение в его образе мыслей зависело только от его собственных приложенных к этому усилий.

Однако утверждение, что способность человека по-настоящему *твердо* теоретически верить в чудеса позволяет ему даже и совершать их, докучая таким образом небу, — выходит слишком далеко за границы разума, чтобы стоило долго останавливаться на таких бессмысленных фантазиях**.

* Это значит, не более и не менее, что он не принимает веру в чудеса в свои максимы (ни теоретического, ни практического разума) без того, чтобы не усомниться в возможности или действительности этих чудес. (В)

** Обычная уловка тех, кто морочит легковверных *магическими* искусствами или вообще по меньшей мере хочет заставить в эту магию уверовать, заключается в том, что они ссылаются на признание естествоиспытателей в собственном *невежестве*. Ведь мы

не знаем, говорят они, *причины* тяжести, магнетической силы и т.п., однако законы этих явлений мы познаем достаточно обстоятельно, хотя и с определенными ограничениями теми условиями, при которых только и совершаются указанные действия. И этого вполне довольно как для уверенного применения разума к этим силам, так и для объяснения их явлений, *secundum quid*, *вниз*, вплоть до применения этих законов, чтобы упорядочить под ними опыт, хотя и не *simpliciter* и не *вверх*, чтобы увидеть даже причины действующих по этим законам силы. — Посредством этого становится понятным внутренний феномен человеческого рассудка: почему так называемые чудеса природы, т.е. достаточно засвидетельствованные, но противные здравому смыслу явления или неожиданно проявляющиеся и уклоняющиеся от известных до сих пор природных законов свойства вещей, воспринимаются с такой жадностью и *ободряют* душу, пока они все же считаются естественными, тогда как, напротив, возвещая настоящее чудо, они производят *угнетающее* впечатление. Причина в том, что первые открывают вид на новые запасы пищи для разума: они создают *надежду* открыть новые законы природы. Вторые же, напротив, возбуждают *опасения* потерять доверие к законам, уже признанным известными. Но если разум лишится основанных на опыте законов, то в таком зачарованном мире он уже не сможет принести никакой пользы, даже и для морального применения его в исполнении своего долга. Тогда уже перестают знать, действительно ли под воздействием неведомых нам нравственных побуждений чудесным образом происходят изменения, которые человек не может решить, чему и приписать — себе ли самому или какой-нибудь другой неисследимой причине.

Те, у кого способность суждения в этом направлении определена таким образом, что они мыслят для себя невозможным обойтись без чудес, пытаются смягчить удар, наносимый при этом разуму, тем предположением, что, по их мнению, чудеса случаются сравнительно *редко*. Если они хотят этим сказать, что подобное предположение заключено уже в самом понятии чуда (ведь если бы такое событие происходило каждодневно, его нельзя было бы считать чудом), — то эту софистику (заменить объективный вопрос о том, что такое представляет собой данная вещь, субъективным вопросом о том, что значит слово, которым мы ее обозначаем), пожалуй, можно им и простить и снова спросить: *но как редко?* Раз в столетие? Или же они бывали в старину, а теперь их нет? Определить что-либо в этом отношении для нас возможно не из нашего знания об объекте (ибо это, как мы сами признаем, слишком превосходит наши способности), но лишь из необходимых максимум применения нашего разума: или допускать чудеса как еже-

дневные (хотя и скрытые под видом естественных событий), или не допускать *вовсе*. В последнем случае они не могут лежать в основе ни объяснений нашего разума, ни принципов наших поступков. Но так как допущение ежедневных чудес совершенно не мирится с разумом, то не остается ничего другого, как принять последнюю максиму, ибо только максима суждения, а не теоретическое утверждение, всегда будет здесь правилом. Никто не может быть столь высокого мнения о своем усмотрении, чтобы решительно утверждать, что, например, в высшей степени достойное удивления сохранение вида в животном и растительном царстве, где каждое новое создание неизменно и без всяких потерь каждую весну снова представляет свой оригинал со всем внутренним совершенством его механизма (как в растительном царстве), даже со всеми самыми нежными оттенками окраски (причем в высшей степени разрушительные стихии неорганической природы в осеннюю и зимнюю непогоду совершенно не в состоянии сколько-нибудь повредить их семенам в этом отношении), — что, повторяю, все это — только следствие по естественным законам, и *усматривать* совершенное отсутствие необходимости непосредственного влияния творца в каждом случае. — Однако все это — предметы опыта. Для нас, следовательно, они не что иное, как действия природы, и о них никогда *не следует* судить иначе, чем этого требует скромность разума в его притязаниях. Выходить за эти пределы было бы дерзостью и нескромностью, хотя по большей части в утверждении чуда неосновательно видят проявление смиренного и отказывающегося от самого себя образа мышления.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

О ПОБЕДЕ ДОБРОГО ПРИНЦИПА НАД ЗЛЫМ И ОСНОВАНИИ ЦАРСТВА БОЖЬЕГО НА ЗЕМЛЕ

Борьба, которую каждый морально-благомыслящий человек под руководством доброго принципа должен вести против соблазнов злого в этой жизни, не может, какие бы усилия он ни предпринимал, принести ему никакой большей выгоды, кроме освобождения от *господства* последнего. То, что он *свободен*, что он "от рабства в законе греха освобождается, дабы жить для справедливости"⁶², — это высшее приобретение, которое человек может получить. Тем не менее он все еще остается подверженным нападкам злого принципа и, дабы утвердить свою свободу, на которую всегда будут посягать, он должен постоянно оставаться готовым к борьбе.

В этом исполненном опасности состоянии человек пребывает как бы по собственной вине. Следовательно, он *обязан*, насколько это в его силах, по крайней мере прилагать старания, чтобы из него выбраться. Но как? Вот в чем вопрос.

Если он окинет взглядом те причины и обстоятельства, которые навлекают на него эту опасность и не выпускают его из нее, то он легко может убедиться, что опасность идет не столько от его собственной грубой природы, если он живет обособленно, но от людей, с которыми он поддерживает отношения или связь. Не под влиянием природы пробуждаются в нем так называемые *страсти*, вносящие столь значительный ущерб в его первоначально добрые задатки. Потребности человека

невелики, а его душевное настроение в заботах о них умеренно и спокойно.

Он беден (или считает себя таковым) лишь постольку, поскольку опасается, что другие люди считают его таким и могут презирать за это. Зависть, властолюбие, стяжательство и связанные с ними враждебные влечения тотчас же обращаются против его природного довольства самим собой, *когда он находится среди людей*. И для этого вовсе не нужно, чтобы последние погрязли во зле или подавали соблазнительные примеры. Вполне довольно и того, что они существуют, что они его окружают и что они люди, — чтобы губить моральные задатки друг друга и взаимно становиться дурными. Если бы нельзя было найти никаких средств, чтобы достичь объединения, имеющего своей настоящей целью исключительно оборону от этого зла и содействие добру в людях, т.е. общества, которое в своем существовании и непрерывном распространении заботилось бы только о поддержании моральности и соединенными силами противодействовало бы злу, — то все это зло, сколько бы каждый человек ни старался уклониться от его господства, непрестанно навлекало бы на него опасность вновь подпасть под это господство. — Господство же доброго принципа, насколько люди могут действовать в этом направлении, достижимо, стало быть, насколько мы понимаем, не иначе, как только посредством создания и распространения общества, устроенного согласно законам добродетели и для ее пользы, общества, создание которого, т.е. вовлечение людей в его сферу, станет по побуждению разума задачей и долгом для всего рода человеческого. — Только тогда у доброго принципа появится надежда на победу над злым. Морально законодательствующему разуму следует, помимо тех законов, которые он предписывает каждому в отдельности, поднять еще и знамя добродетели, обозначив сборный пункт для всех, кто любит добро, дабы объединиться под этим знаменем и таким образом впервые получить перевес над неустанно воинствующим злом.

Объединение людей под водительством законов добродетели в их чистом виде, согласно предписанию этой идеи, можно назвать *этическим* и, поскольку данные законы носят общественный характер, *этически-граждан-*

ским (в противоположность *юридически-гражданскому*) обществом, или *этическим общежитием*. Последнее может существовать в среде политической общности и даже включать всех ее членов (так как если бы политическая общность не лежала в основе этической, люди не смогли бы осуществить эту последнюю), обладая в то же время особым и специфическим для нее принципом объединения (добродетель), в силу чего ее форма и устройство существенно отличаются от гражданских. Вместе с тем, если рассматривать их как две общности вообще, между ними имеется известное сходство, позволяющее назвать первую из них также и *этическим государством*, т.е. царством добродетели (доброго принципа), идея которого имеет в человеческом разуме свою вполне обоснованную объективную реальность (как долг: объединяться в такое государство), хотя субъективно от доброй воли людей никогда нельзя ожидать, чтобы они когда-либо решились в полном согласии действовать ради этой цели.

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ ФИЛОСОФСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ПОБЕДЫ ДОБРОГО ПРИНЦИПА ПРИ ОСНОВАНИИ ЦАРСТВА БОЖЬЕГО НА ЗЕМЛЕ

I. Об этическом естественном состоянии

Юридически-гражданское (политическое) состояние есть отношение людей друг к другу, поскольку они в общественном порядке подчиняются *публичным правовым законам* (целиком принудительным). При *этически-гражданском* состоянии люди объединены под началом тоже общественных, но свободных от принуждения законов, т.е. только *законов добродетели*.

Как первому противопоставляется правовое (но именно поэтому не всегда законосообразное), т.е. *юридическое естественное, состояние*, точно так же от *этически-гражданского* будет отличаться *этическое естественное состояние*. В обоих каждый сам себе дает закон, но это не какой-нибудь внешний закон, которому каждый человек вместе с другими признает себя подчиненным. В обоих состояниях каждый сам себе судья, и нет никакого пуб-

личного, власть имущего авторитета, который официально, на основании законов, мог бы определить, что в каждом случае есть обязанность человека, и привести это ко всеобщему исполнению.

В уже существующую политическую общность все политические ее члены как таковые входят только в их *этически естественном состоянии*, имея полное право в нем и оставаться, так как было бы противоречием (*in adjecto*), если бы эта общность по необходимости принуждала бы своих граждан вступать в общность этическую — ведь последняя уже в своем понятии заключает свободу от принуждения. Всякая политическая общность может находить желательным, чтобы в ней существовало также и господство над душами по законам добродетели; ибо там, где ее средства принуждения не достигают цели — поскольку судья (тоже человек) не способен проникнуть в сокровенные глубины чужих душ, — требуемое осуществляется при содействии добродетельных убеждений. Но горе законодателю, который установления, направленные на этические цели, захочет осуществить путем принуждения! Таким путем он не только создал бы нечто прямо противоположное этическому, но подорвал бы и сделал неустойчивыми даже политические основы.

Член политической общности, поскольку дело касается законодательной власти последней, остается, следовательно, совершенно свободным в этическом отношении: он волен, помимо всего прочего, в союзе с другими согражданами вступить в этическое объединение или предпочесть в этом отношении естественное состояние. Но поскольку этическое общежитие должно все же покоиться на *публичных законах* и поддерживать основанную на них организацию, то те, кто добровольно склонился к вступлению в нее, не должны получать от политической власти приказаний относительно того, как организовывать ее внутренне, зато вынуждены ограничивать себя тем условием, что тут не будет ничего противоречащего их долгу *граждан государства*; впрочем, если политическая общность подлинна, то последнего нечего опасаться.

Однако же, поскольку обязанности добродетели касаются всего рода человеческого, то понятие об этическом

общежитии всегда сопряжено с идеалом сообщества всех людей, и в этом оно отличается от понятия политической общности. В силу этого известное число объединенных в определенном намерении людей не может еще называться этическим общежитием в собственном смысле, но лишь особым обществом, стремящимся к единодушию со всеми людьми (и даже со всеми в конечном счете разумными существами), дабы достигнуть абсолютного этического целого, по отношению к которому всякое частное общество есть не более как представление или схема; ведь каждое из них, в свою очередь, в отношении к другим подобным обществам может быть представлено как находящееся в этически естественном состоянии со всеми недостатками этого последнего (как это бывает с различными политическими государствами, которые не состоят ни в каком отношении посредством публичного права народов).

II. Человек должен выйти из этически естественного состояния, чтобы стать членом этического общежития

Подобно тому как юридическое естественное состояние есть состояние войны каждого против каждого, так и этически естественное состояние есть состояние непрестанной вражды на почве того зла, которое присуще всем людям; эти люди, будучи (как было замечено выше) словно бы *орудиями зла*, губят моральные задатки друг друга даже при наличии у каждого в отдельности доброй воли, поскольку отсутствует общий объединяющий всех принцип. Ввиду отсутствия единодушия они удаляются от общественной цели блага, приводя друг друга к опасности вновь подчиниться господству злого начала. Точно так же, далее, как состояние беззаконной внешней (брутальной) свободы и независимости от принудительных законов есть состояние несправедливости и войны всех против всех, из которого человек должен выйти, чтобы вступить в политически-гражданское состояние*, так и

* В положении *Гоббса*: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes* (естественное состояние людей есть война всех

этически естественное состояние есть *публичная* взаимная вражда принципов добродетели и состояние внутренней безнравственности, из которого естественный человек должен стараться выйти как можно скорее.

В данном случае перед нами лишь долг особенного свойства — долг не людей по отношению к людям, а человеческого рода по отношению к самому себе. Каждый род разумных существ объективно, в идее разума, предназначен к одной общей цели, а именно к содействию высшему благу как благу общественному. Но так как высшее нравственное благо не может быть осуществлено исключительно посредством стремления отдельного человека к его собственному моральному совершенству, а требует объединения людей в одно целое ради той же цели, т.е. в систему благомыслящих людей, в которой и благодаря единству которой это благо только и может осуществиться; а поскольку идея о таком целом как о всеобщей республике на основе законов добродетели есть идея, совершенно отличная от всех моральных законов (которые касаются того, что мы сознаем находящимся в нашей власти), а именно действовать, имея в виду целое, о котором мы не можем знать, находится ли также и оно в нашей власти как таковое, — то этот долг по его свой-

против всех)⁶³ — нет никакой другой ошибки, кроме той, что следовало бы сказать: *est status belli* etc. (есть состояние войны и т.д.). Ведь даже если не согласиться с тем, что между людьми, которые не подчиняются внешним общественным законам, во всякое время господствуют действительно *враждебные отношения*, то все же их *состояние* (*status juridicus*) — т.е. отношение, в котором и через которое они способны иметь право (т.е. приобретать и сохранять его), — есть такое состояние, в котором всякий хочет сам быть судьей над тем, что составляет его право по отношению к другим, но при этом не получает от других никакого обеспечения и сам не предоставляет им в качестве такового ничего, кроме собственного насилия. А это и есть состояние войны, когда каждый должен вооружаться против каждого. — Второе его положение: *ex eundem esse e statu naturali*⁶⁴ — представляет собой вывод из первого, ибо это состояние есть непрерывное оскорбление прав других людей из-за притязания самому быть судьей в своем собственном деле и не оставлять другим никакой гарантии для их достоинства, кроме своего собственного произволения.

ству и принципу следует отличать от всех других. — Уже заранее можно предположить, что долг этот будет нуждаться в допущении другой идеи, а именно идеи высшего морального существа, всеобщее организационное воплощение которой объединит сами по себе недостаточные силы отдельных людей для одного совместного действия. Но прежде всего мы должны вообще последовать и посмотреть, куда она нас приведет.

III. Понятие этического общежития есть понятие о народе божьем под этическими законами

Если надлежит осуществить этическую общность, то все люди в отдельности должны быть подчинены общественному законодательству, а на все законы, которые их объединяют, следует смотреть как на заповеди общественного законодателя. Если, стало быть, общность, которую нужно основать, будет *юридической*, то большинство, соединяющееся в одно целое, само должно быть законодателем (конституционных законов), ибо законодательство исходит из принципа: *свобода каждого ограничивается условиями, при которых он может сосуществовать со свободой каждого другого по единому всеобщему закону** и где, следовательно, общая воля создает законное внешнее принуждение. Но если общность должна быть *этической*, то народ как таковой не может считать себя законодателем. Ибо в подобной общности все законы направлены исключительно на содействие *моральности* поступков (которая представляет собой нечто *внутреннее* и, следовательно, не может подчиняться публичным человеческим законам); в то же время публичные законы, напротив, какой бы ни оказалась юридическая общность, имеют в виду только *легальность* этих поступков, которая бросается в глаза, а не (внутреннюю) их моральность, единственно о которой здесь и идет речь. Следовательно, не народ, а лишь некто другой мог бы представлять собой общественно-законодательное начало для этической общности. Вместе с тем этические законы

* Это принцип всякого внешнего права.

не могут быть мыслимы только как *изначально* проистекающие из воли этого законодателя (как статуты, которые не будут обязательными без того, чтобы им не предшествовало его приказание), ибо тогда они не были бы этическими законами, а соответствующий им долг был бы не свободной добродетелью, но имеющей принудительный характер правовой обязанности. Итак, лишь тот может быть мыслим в качестве верховного законодателя этической общности, по отношению к кому все *истинные обязанности*, а следовательно и этические*, в то же самое время должны будут представляться и как его заповеди. В силу этого он должен быть и сердцеведом, дабы проникать в самые глубины образа мыслей любого человека и, как это и должно быть в каждой общности, воздавать всякому по делам его⁶⁶. Но это — понятие о Боге как моральном миродержце. Следовательно, этическое общежитие возможно мыслить только как народ, руководствующийся божественными заповедями, т.е. как *народ божий*⁶⁷, и притом по законам добродетели.

Можно, конечно, мыслить себе народ божий по *статутарным законам*, а именно по таким, при исполнении которых дело касается не моральности, а только легальности действий; в данном случае речь шла бы о юри-

* Лишь только нечто познается как долг — хотя бы он был возложен простым произволением⁶⁵ человеческого законодателя, — то повиновение этому долгу сейчас же становится божественной заповедью. Статутарные гражданские законы нельзя, правда, называть божественными заповедями; однако, если они правомерны, *соблюдение* их есть вместе с тем и божественная заповедь. Положение: “Богу следует повиноваться больше, чем людям” значит лишь, что если последние повелевают нечто само по себе злое (прямо противоречащее нравственному закону), то можно и должно им не повиноваться. Но, напротив, если политически-гражданскому закону, который сам по себе не противоречит морали, противопоставляется почитаемый таковым божественный статутарный закон, то имеется основание рассматривать последний как подложный, поскольку он противоречит несомненному долгу и никакими эмпирическими признаками никогда не может быть в достаточной мере удостоверено, что он действительно является такой божественной заповедью, чтобы, следуя ей, можно было отважиться преступить уже существующий долг.

дической общности, где он хотя и был бы законодателем (а конституционное устройство, стало быть, — теократическим), однако люди, как его священнослужители, непосредственно от него получающие повеления, учредили бы аристократическое правление. Но подобная конституция, существование и формы которой покоятся целиком на исторических основах, отнюдь не такова, чтобы выполнять задачи чистого морально-законодательствующего разума, разрешению которых мы здесь только и намерены содействовать. Эту конституцию в историческом смысле следует рассматривать как учреждение на основе политически-гражданских законов, которые хотя и даны Богом, но внешним образом; мы же, напротив, видим свою задачу в рассмотрении лишь такого учреждения, законодательство которого как республики на основе законов добродетели является чисто внутренним, т.е. имеем в виду народ божий, “ревностный к добрым делам”⁶⁸.

Такому народу божьему можно противопоставить идею племени злого принципа как объединения тех, кто держит его сторону, с целью распространения зла, которому важно не допустить первого объединения; но и здесь принцип, противоборствующий добродетельным помыслам, также заложен в нас самих и лишь образно представляется как внешняя сила.

IV. Идея народа божьего (человечески устрояемая) может быть осуществлена не иначе, как в форме церкви

Возвышенная, никогда вполне не достижимая идея этической общности весьма умалется в человеческих руках, а именно до такого учреждения, которое во всяком случае имеет возможность воспроизвести в чистом виде только ее форму; что же касается средств для возведения ее в целом виде, то они сильно ограничены чувственными рамками человеческой природы. Как же можно смастерить из такого кривого дерева что-нибудь совершенно прямое?

Создание морального народа божьего — это, стало быть, такой труд, исполнения которого можно ждать не от людей, а лишь от самого Бога. Но отсюда для челове-

ка все же еще не вытекает разрешения оставаться бездельным созерцателем этого свершения и все предоставлять промыслу, как если бы каждый занимался только своими личными моральными проблемами, а совокупность проблем рода человеческого (по его моральному определению) можно было предоставить высшей мудрости. Совсем наоборот, человек должен вести себя так, как если бы все касалось его, — и лишь при этом условии он может надеяться, что высшая мудрость будет действовать завершению его благомысленных усилий.

Следовательно, желание всех благомыслящих людей таково: да придет царство божье, да будет воля Бога на земле⁶⁹. Но что же следует им теперь делать, дабы это осуществилось для них?

Этическая общность на основе божественного морального законодательства есть *церковь*, которая, поскольку она не является предметом возможного опыта, называется *невидимой церковью* (в качестве только идеи объединения всех честных людей под властью божественно-непосредственного, но морального мироправления — в том виде, как она служит прообразом всякого подобного человеческого учреждения). *Видимая* же церковь есть действительное объединение людей в единое целое, соответствующее этому идеалу. Поскольку каждое общество вводит на основе публичных законов соподчинение своих членов (в том отношении, которое наличествует между теми, кто повинуется законам общества, и теми, кто наблюдает за их исполнением), — то большинство, объединенное в это целое (церковь), составляет *общину* под началом верховных властей, которые (именуемые учителями или пастырями душ) только управляют делами невидимого верховного главы ее и в этом звании в совокупности именуются *служителями* церкви; точно так же и в политической общности ее зримый верховный глава порой называет себя слугой государства, хотя и не признает над собой ни единого человека (а обычно даже и всего народа в целом). Истинная (видимая) церковь есть та, что представляет (моральное) царство божье на земле, поскольку оно может быть создано через людей. Требования, а стало быть, и признаки истинной церкви таковы:

1. *Всеобщность* — следовательно, ее *численное единство*; для этого ей должны быть присущи определенные задатки, а именно, хотя она может делиться в случайных мнениях и не быть единой, но в отношении существенной цели она воздвигнута на таких принципах, которые должны вести ее ко всеобщему объединению в единую церковь (следовательно, предотвращать дробление на секты).

2. Ее *существенное свойство* (качество) — т.е. *чистота*, единение на основе только *моральных*, а не каких-либо других побуждений. (Она очищена от слабости суеверия и от безумия фанатизма.)

3. *Отношение* на основе принципа *свободы* — как внутреннее отношение ее членов друг к другу, так и внешнее отношение церкви к политической власти — то и другое в *свободном государстве* (стало быть, ни *иерархия*, ни *иллюминатизм*, но вид *демократии* на основе особых внушений, которые в голове каждого человека могут принимать иной облик, чем у других).

4. Ее *модальность*, *неизменяемость* согласно ее *конституции*, за исключением, однако, изменяющихся во времени и обстоятельствам некоторых частных установлений, касающихся ее администрации; для этого она уже в самой себе (в идее своей цели) должна содержать твердые принципы а priori. (Следовательно, она должна строиться на основе изначальных, однажды как бы в виде кодекса официально созданных в качестве предписания законов, а не произвольных символов, которые, поскольку их подлинность удостоверить нельзя, доступны возражениям, и потому могут быть изменены⁷⁰.)

Следовательно, этическое общежитие как церковь, т.е. рассмотренная исключительно как *представительница* царства божьего, не имеет, собственно, в соответствии со своими основами, правления, подобного политическому. Правление в подобной общности не бывает ни *монархическим* (под началом папы или патриархов), ни *аристократическим* (епископов и прелатов), ни *демократическим* (как у сектантствующих иллюминатов). Его лучше всего сравнивать с домашней общиной (семьей), предводительствуемой общим, хотя и невидимым моральным отцом, поскольку его священный сын, который

знает его волю и вместе с тем состоит со всеми членами этой общины в кровном родстве, занимает в ней его место в том смысле, что он доносит его волю до людей, которые в силу этого почитают в нем отца и таким образом вступают в добровольное, всеобщее и продолжительное сердечное единение между собой.

V. Конституция любой церкви всегда исходит из какой-нибудь исторической веры (веры откровенной), которую можно называть церковной верой и лучше всего основывать на Священном Писании

Чистая религиозная вера одна только может обосновать всеобщую церковь, ибо только она является верой разума, которую можно убедительно сообщить каждому, между тем как основанная только на фактах историческая вера может расширять свое влияние не далее, чем этого могут достигнуть по обстоятельствам времени и места известия, дающие возможность судить о ее достоверности. И можно лишь упрекнуть слабость, свойственную человеческой природе, в том, что на эту чистую веру никогда нельзя рассчитывать настолько, насколько она того заслуживает, а именно настолько, чтобы лишь на ней и основывать церковь.

Людей, сознающих свою неспособность к познанию сверхчувственных вещей, — хотя они и относятся к подобной вере (которую в общем они должны считать убедительной для себя) со всем возможным почтением — нелегко убедить в том, что постоянное стремление к морально-доброму образу жизни есть все, чего Бог требует от человека, чтобы тот мог стать угодным подданным его царства. Свои обязанности они не могут представлять себе иначе, нежели в форме некоего служения Богу.

А здесь дело сводится уже не столько к внутренней моральной ценности поступков, сколько скорее к тому, чтобы совершать их для Бога и таким образом — как бы они ни были сами по себе индифферентны в моральном отношении — все же угодить ему хотя бы пассивным послушанием. Этим людям и в голову не приходит, что если они исполняют свои обязанности по отношению к лю-

дям (к самим себе и к другим), то именно тем самым они исполняют и божественные заповеди, а следовательно, во всем своем поведении, поскольку оно имеет отношение к нравственности, *постоянно служат Богу*, и что лучше служить Ему каким-либо другим способом безусловно невозможно (поскольку они все же не могут воздействовать и иметь влияние ни на какое другое существо, кроме существ в этом мире, но отнюдь не на Бога). Ведь каждому значительному мирскому властителю свойственна особая потребность: быть *почитаемым* со стороны своих подданных и *прославляемым* ими с помощью выказывания ими покорности; без этого он не может ожидать от них такого повиновения своим приказам, какое он находит нужным, дабы повелевать ими. Кроме того, как бы разумен ни был человек, он все же всегда находит в выражении почитания непосредственное благорасположение, а стало быть, рассматривает долг, поскольку он вместе с тем есть и божественная заповедь, как занятие *делами* Бога, а не человека, и таким образом возникает понятие о религии *богослужебной* вместо понятия о чистой моральной религии.

Поскольку всякая религия состоит в том, что мы смотрим на Бога как на достойного всеобщего почитания законодателя всех наших обязанностей, то при определении религии в плане соответствия ей нашего поведения вопрос стоит так: *как Богу угодно быть почитаемым* (и какого Он ждет повиновения). — Но божественно-законодательствующая воля повелевает посредством либо самих по себе *только статутарных*, либо *чисто моральных законов*. В отношении последних каждый с помощью собственного разума может познать божественную волю в самом себе как волю, лежащую в основе его религии; ибо понятие божества возникает, собственно, только из сознания этих законов и потребности разума признавать силу, способную с наибольшей полнотой (насколько это вообще возможно в мире) достичь результата, соответствующего нравственной конечной цели. Понятие об одной лишь по чисто моральным законам определяемой божественной воле позволяет нам мыслить только *одного* Бога, а следовательно, только одну религию, которая является чисто моральной. Но если мы принимаем статутарные

законы и в нашем исполнении их полагаем религию, то познание последней возможно уже не посредством нашего собственного разума, а только через откровение, которое — оно может быть дано каждому в отдельности тайно или же явно, дабы его распространяли посредством предания или же Писания — будет *исторической* верой, а не *верой чистого разума*.

Однако если можно принять и статутарные божественные законы (сами по себе не обязательные, но признаваемые таковыми только в качестве откровения божественной воли), — то все же чистое *моральное* законодательство, через которое воля божья первоначально запечатлена в нашем сердце, является не только необходимым условием всякой истинной религии вообще. Оно есть также то, что, собственно, и создает религию, а статутарные законы могут заключать в себе лишь средство для ее поощрения и распространения.

Следовательно, если вопрос, как Богу угодно быть почитаемым, должен получить ответ, имеющий всеобщее значение для каждого человека, *рассматриваемого только в качестве человека*, — то не может быть никакого сомнения в том, что законодательство воли божьей должно быть только *моральным*, ибо статутарное (а оно предполагает откровение) можно рассматривать лишь как случайное, а как таковое оно достигает или может достигать не каждого человека, — стало быть, его нельзя считать обязательным для людей вообще. Итак, “не те, которые говорят: Господи! Господи! — но исполняющие волю его”⁷¹, — следовательно, не те, которые прославляют Его (или посланного им как существо божественного происхождения) согласно сообщенным в откровении понятиям, какие могут быть не у каждого, но те, которые пытаются стать Ему угодными с помощью доброго поведения в жизни, относительно чего всякий знает Его волю, — и будут людьми, которые оказывают Богу то истинное почитание, которого Он желает.

Но если мы почувствуем нашим долгом вести себя не просто как люди, но и как *граждане* божественного государства на земле и способствовать существованию такого объединения под именем церкви, — то вопрос, как Богу угодно быть почитаемым *в церкви* (как общине

божьей), разрешается, по-видимому, не одним только разумом, но требует статутарного, лишь в откровении ведомого нам законодательства, а следовательно, исторической веры, которую в противоположность чистой религиозной вере можно назвать церковной. Ибо при первой дело касается лишь того, что создает материю богопочитания, а именно совершающегося в моральном образе мыслей исполнения всех обязанностей как божественных заповедей. Церковь же, как объединение многих людей в одну моральную общность на основе подобного образа мыслей, нуждается и в публичных обязательствах, в известной церковной форме, покоящейся на условиях опыта, — в форме, которая сама по себе случайна, многообразна и, следовательно, без божественных статутарных законов не может быть признана как долг. Но при определении этой формы ее нельзя прямо считать делом божественного законодателя, и было бы болес основательным признать сообразным с божественной волей то, что мы сами осуществляем идею разума о такой общности. И хотя люди могут пытаться осуществить различные формы церкви с неудачными результатами, все-таки в случае надобности они не должны переставать стремиться к этой цели и совершать новые попытки, чтобы возможно лучше избежать ошибок прошлого, ибо это дело, которое к тому же есть их долг, вполне предоставлено им самим. Следовательно, нет причины считать законы основания и формы какой-либо церкви божественными и *статутарными*. Скорее это известная дерзость — выдавать их за таковые, дабы не затруднять себя возвышением до божественной формы последних, — или же узурпация высших полномочий: в церковных постановлениях возлагать на толпу ярмо под личиной божественного авторитета. Однако при этом тем не менее было бы столь же большим самомнением совершенно отрицать, что способ организации церкви, может быть, и является особым божественным установлением, если оно, насколько мы постигаем, находится в полном соответствии с моральной религией, и оказывается, кроме того, что уже невозможно понять, каким образом оно вообще могло появиться без надлежащего предварительного развития публики в области религиозных понятий.

В двойственности этой задачи⁷²: Бог или сами люди должны создавать церковь — проявляется склонность людей к *богослужебной религии* (cultus) и, так как последняя покоится на произвольных предписаниях, к вере в статутарные божественные законы. Последнее предполагает, что для лучшего поведения в жизни (которое человек всегда может избрать себе и по предписанию чисто моральной религии) необходимо все-таки еще и не познаваемое разумом, но нуждающееся в откровении божественное законодательство, что непосредственно ведет к почитанию высшего существа (но не при помощи исполнения его заповедей, предписанных нам уже через разум). Отсюда и получается, что соединение в церковь и единение для предания ей надлежащей формы, а также учреждение *публичных* установлений для содействия моральному началу в религии люди никогда не считают в собственном смысле необходимыми. Необходимо лишь, как они говорят, празднествами, исповеданием веры в богооткровенные законы и соблюдением предписаний, относящихся к формам церкви (которые сами по себе есть только средство), служить своему Богу; а ведь все эти формы обрядности в основе своей являются морально-безразличными действиями и тем не менее, поскольку они должны совершаться только ради Бога, считаются тем более ему угодными. Следовательно, церковная вера при объединении людей в этическое общежитие естественным образом* предшествует чистой религиозной вере и *храм* (общественное здание, посвященное богослужения) был прежде *церковей* (места собрания для поучения и оживления моральных настроений), *священник* (посвященный блюститель священных обычаев) — прежде *духовника* (учителя чистой моральной религии), — да и теперь еще они по большей части стоят в том же ранге и достоинстве, которые признает за ними большинство людей.

Если, таким образом, нельзя сразу сделать так, чтобы не статутарная *церковная вера* была средством и формой

* В моральном отношении это должно было бы происходить на оборот. (В)

публичного объединения людей для содействия чистой религиозной вере, то надо признать также, что неизменное поддержание статутарной веры, ее всеобщее единообразное распространение и самое уважение к принимаемому в ней откровению едва ли может быть достаточно обеспечено через *предание*. Этого можно достичь только через *Писание*, которое само, в свою очередь, как откровение для современников и потомства должно быть предметом высокого почитания, чего требует уже стремление человека знать свой богослужебный долг; Священная книга приобретает себе величайшее уважение даже у тех (и по большей части именно у них), кто ее не читает или по крайней мере не может вынести из нее никакого связного религиозного понятия, и никакое умствование не может устоять против приговора, разбивающего в прах все возражения: как речется в Писании. Поэтому и положения Писания, которые должны излагать тот или иной пункт веры, прямо называются *изречениями*.

Признанные толкователи подобного Писания уже в силу своего положения сами становятся как бы священными особами, а история доказывает, что ни одну веру, основанную на Писании, не смогли уничтожить даже самые опустошительные революции в государстве, тогда как вера, основанная на предании и старых формах публичной обрядности, находила свою гибель одновременно с разрушением государства.

Счастье*, если такая книга, попавшая в руки людей, содержит наряду со своими статутами как законами веры еще и чистейшее моральное учение религии, во всей его полноте, которое может быть приведено в наилучшую гармонию с первыми (как средством для его введения). В данном случае подобная книга как вследствие достигаемой с ее помощью цели, так и потому, что трудно пред-

* Выражение для обозначения всего желательного или достойного желания, чего мы, однако же, не в состоянии ни предвидеть, ни осуществить нашими стремлениями по естественным законам и в качестве основы чего мы, если захотим назвать ее, не сможем, следовательно, привести ничего другого, кроме благого провидения.

ставить себе по естественным законам происшедшее посредством нее просвещение рода человеческого, может пользоваться авторитетом известного откровения.

* * *

Теперь еще кое-что, касающееся этого понятия о вере откровения.

Есть только одна (истинная) религия, но могут быть различные виды веры⁷³. — К этому можно прибавить, что для многих церквей, отделившихся друг от друга ввиду особенностей их веры, все-таки может существовать одна и та же истинная религия.

Поэтому уместнее (как это по большей части и делается) говорить: этот человек той или этой (иудейской, магометанской, христианской, католической, лютеранской) веры, чем говорить, что он исповедует ту или иную религию.

Последним выражением лучше вообще не пользоваться в обращениях к широкой публике (в катехитических поучениях и проповедях), ибо для публики оно слишком учено и непонятно. К тому же в новых языках для этого понятия нет никакого равнозначущего слова. Обыкновенный человек всегда понимает под ним свою церковную веру, к которой обращаются прежде всего его чувства, тогда как религия скрыта внутри и относится к моральному образу мыслей. Большинству людей делают слишком много чести, говоря, что они исповедуют ту или иную религию. Они не знают и не желают никакой: основанная на статутах церковная вера — вот все, что они понимают под этим словом. И так называемые религиозные распри, которые столь часто потрясают мир и заливают его кровью, никогда не представляли собой ничего другого, кроме разногласий из-за церковной веры. А угнетенный жаловался, собственно, не на то, что ему мешают принадлежать к его религии (ибо этого не может сделать никакая земная сила), но на то, что ему не позволяют публично следовать его церковной вере.

Если же церковь, как это обычно бывает, выдает себя за единственно-всеобщую (хотя она и основывается на особой вере откровения, которой как исторической никогда нельзя требовать от каждого), то тот, кто не при-

знает этой ее (особой) церковной веры, объявляется церковью *неверующим* и возбуждает к себе самую искреннюю ненависть. Тот, кто лишь отчасти (и в несущественном) отклоняется от этой веры, называется *лжеверующим*, и от него по меньшей мере отворачиваются, как от чего-то заразного. Если же, наконец, он принадлежит к той же церкви, но уклоняется от нее в существенном (в том, что считается таковым) для ее веры, то он именуется — особенно, если он распространяет свою лжеверу, — *еретиком** и, подобно мятежнику, подлежит наказанию как внешний враг; он будет отлучен от церкви через анафему (такую же, какую римляне произносили над теми, кто против воли сената переходили Рубикон) и предан всем адским богам. Принятая в качестве единственно возможной правоверность учителей или глав церкви в пунктах церковной веры называется *ортодоксией*, которую можно подразделить на *деспотическую* (грубую) и *либеральную*. — Если церковь, которая выдает свою церковную веру за общеобязательную, должна называться *католической*, а та, которая оберегает себя от подобных притязаний со стороны других (хотя сама, если бы могла, часто была бы не прочь сделать то же самое) называется *протестантской церковью*, — то внимательный наблюдатель сможет обнаружить лишь несколько прославленных примеров протестанствующих католиков и, напротив, гораздо больше отталкивающих примеров архикатоличествующих протестантов. Первые выходят из людей с *широким* образом мышления (хотя он и не свойствен их церкви), последние же, напротив, своей *ограниченностью* очень сильно отличаются от них, но отнюдь не к своей выгоде.

* Монголы называют *Тибет* (по Alphab. Tibet. pag. 11 Георгия⁷⁴) *Тангут-Хазар*, т.е. страной людей, живущих в домах, чтобы отличать их от себя, как от кочевников, живущих в пустынях в шатрах; отсюда произошло имя хазаров и стало названием для *еретиков*, ибо хазары были сторонниками тибетской веры (ламаизма), которая схожа с манихейством и, быть может, даже берет от него начало, распространяя ее при своих набегах в Европу. Поэтому-то в течение долгого времени названия *еретики* и *манихеи* употреблялись как равнозначные.

VI. Церковная вера имеет своим высшим истолкователем чистую религиозную веру

Мы заметили, что хотя церковь — когда она основывается на вере откровения, а последняя как историческая (хотя она широко распространена и сохранена для грядущего потомства с помощью Писания) не может быть привита всем с надлежащей убедительностью, — лишена самого важного признака своей истинности, а именно не может правомерно притязать на всеобщность, все же из-за естественной потребности людей всегда искать даже для высших понятий и основ разума чего-нибудь *осязаемо-устойчивого*, какого-нибудь подтверждения из опыта и т.п. (что действительно следует учитывать при намерении *вводить* веру как всеобщую) необходимо использовать любую историческую церковную веру, которую обыкновенно уже и обретают в наличии.

Но для того, чтобы к такой эмпирической вере, которая, по видимости, попадает к нам в руки благодаря случаю, присоединить основы моральной веры (будет ли последняя целью или только вспомогательным средством), — для этого требуется истолкование имеющегося у нас откровения, т.е. полное объяснение его в том смысле, который совпадает со всеобщими практическими правилами религии чистого разума. Ибо теоретическое в церковной вере может не интересовать нас в моральном отношении, если оно не содействует исполнению всех человеческих обязанностей как божественных заповедей (что составляет существо каждой религии). Это истолкование порой может казаться нам натянутым по отношению к тексту, а часто и действительно бывает таким — и все же, если оно по возможности укладывается в текст, его следует предпочесть буквальному, которое или безусловно не содержит в себе морали, или прямо противодействует ее побуждениям*.

* Чтобы показать это на примере, возьмем псалом 59, ст. 11 — 19, с *молитвой о мести*, от которой веет почти ужасом. Михаэлис ("Мораль", 2-я часть, с. 202⁷³) одобряет эту молитву и говорит: "Псалмы — *вдохновенны*: если в них молятся о наказании, то это

Тогда станет понятно, что со всеми старыми и новыми видами веры, отчасти изложенными в священных книгах, во всякое время надо поступать именно так и что разумный, благомыслящий учитель народа должен разъяснять их до тех пор, пока они по своему существенному содержанию не придут в полное согласие со всеобщими моральными положениями веры. Философы-моралисты среди *греков* и впоследствии среди *римлян* поступали именно так со своим мифологическим учением о богах. Они умели самый грубый политеизм объяснить в конечном счете как чисто символическое представление свойств единого божественного существа и искать во всевозможных порочных поступках богов, как и в диких, но все же прекрасных грезах своих поэтов, мистический смысл, приближавший народную веру (а уничтожить ее было бы неблагоприятно, ибо в противном случае мог бы

не может быть несправедливым, и мы не должны иметь никакой другой более священной морали, кроме Библии". Я останавливаюсь здесь на последнем выражении и спрашиваю: следует ли мораль излагать по Библии или скорее Библию по морали? — Но если даже и не обращать внимания на то, каким образом место из Нов. Зав.: "Древним было сказано и т.д., — но я говорю вам: любите врагов ваших, *благославляйте проклинающих вас* и т.д."⁷⁶, которое, как и первое, тоже внушено свыше, может быть с ним согласовано, — я все же попытаюсь приспособить его к моим уже существующим моральным правилам (а именно так, чтобы иметь здесь в виду не каких-либо врагов во плоти, но лишь символически представленных в их облике невидимых, гораздо более губительных для нас врагов, т.е. порочные влечения, которые мы должны желать целиком подчинить себе). Если же это не подойдет, я охотнее признаю, что данное место следует понимать не в моральном смысле, но с той точки зрения, с какой евреи смотрели на Бога как на своего политического правителя, — равно как и другое место Библии, гласящее: "Мне отмщение, и аз воздам, глаголет Господь!"⁷⁷; последнее обыкновенно толкуют как моральное предостережение против личного отмщения, хотя оно, вероятно, намекает лишь на закон, имеющий значение в каждом государстве, — искать удовлетворения против оскорблений у верховного главы, причем мстительность жалующегося может считаться предсудительной, если судья позволяет ему налагать со своей стороны столь жестокое наказание, какого только жалующийся пожелает. (В)

возникнуть еще более опасный для государства атеизм) к понятному для всех людей и исключительно полезному моральному учению. Позднейшее *иудейство* и даже христианство состоят из таких же толкований, отчасти очень натянутых, но как там, так и здесь служащих, несомненно, благом и для всех людей необходимым целям. *Магометане* очень хорошо умеют (как свидетельствует *Реланд*⁷⁸) положить в основу описания своего рая, полного всякой чувственности, добрый и духовный смысл. Так же поступают *индусы* в истолковании своих *Вед* — по крайней мере для просвещенной части своего народа.

Причина же того, что это можно делать и не потрясая всякий раз буквального смысла народной веры, заключается в следующем. Задатки моральной религии задолго до этой последней лежали скрытыми в человеческом разуме, а первые несовершенные их проявления хотя сказались только в богослужебном обряде и послужили, к его пользе, поводом для мнимых откровений, но даже таким образом, пусть непреднамеренно, привнесли в эти вымыслы кое-что от характера своего сверхчувственного происхождения. Тем самым подобные толкования нельзя упрекать в недобросовестности, если мы будем считать, что смысл, который мы придаем символам народной веры или священных книг, не раскрывается этими толкованиями в его абсолютном виде, но остается под вопросом и что мы признаем лишь *возможность* понимать создателей этих вещей именно таким образом. Ведь даже только чтение этих священных сочинений или разъяснение их содержания имеет своей целью сделать лучшими, в то время как историческая вера, которая отнюдь этому не способствует, есть нечто само по себе вполне безразличное, с чем каждый может поступить как хочет. (Историческая вера “мертва сама по себе”⁷⁹, т.е. сама по себе, рассматриваемая как исповедание, не содержит ничего, что имело бы для нас моральную ценность.)

Если, стало быть, принимать Писание как божественное откровение, то все же высший критерий его оценки должен быть таким: “Всякое Писание, внушенное Богом, необходимо для научения, для обличения, для исправления”⁸⁰ и т.д. А поскольку последнее, а именно моральное улучшение человека, является собственно целью всякой

религии разума, то она и заключает в себе высший принцип любого истолкования Писания. Эта религия есть “дух божий, который введет нас во всякую истину”⁸¹.

Однако это такой дух, который, *научая нас*, в то же время своими основоположениями *побуждает нас* к действиям и сводит все, что Писание могло бы содержать для исторической веры, целиком к правилам и побуждениям чисто моральной веры, которая только и создает в каждой церковной вере то, что в ней составляет в собственном смысле религию. Принципом всякого исследования и истолкования Писания должны быть поиски в нем этого духа, и “вечную жизнь можно находить в нем только тогда, когда оно свидетельствует об этом принципе”⁸².

К этому толкователю Писания присоединяется еще и другой, но подчиненный ему, а именно *ученый знаток библейского текста* (Schriftgelehrte). Авторитет Писания как самого достойного и ныне в наиболее просвещенных частях света единственного средства для объединения всех людей в одну церковь создает церковную веру, которой как верой народа пренебрегать нельзя, ибо народу никакое учение, основанное только на разуме, не кажется пригодным в качестве неизменной нормы. Поэтому народ требует божественного откровения, а следовательно, и исторического удостоверения значения последнего через дедукцию его происхождения. Но человеческое искусство и мудрость не в состоянии возвыситься до небес, дабы самим удостовериться в полномочиях первоучителя, и вынуждены довольствоваться лишь теми признаками, которые вне их содержания даются тем же способом, каким была введена и сама вера; т.е. они вынуждены (если существует необходимость оценить историческую достоверность этих признаков) довольствоваться человеческими сообщениями, относящимися к весьма отдаленным временам и сохранившимися теперь только в мертвых языках. Стало быть, чтобы поддерживать авторитет основанной на Священном Писании церкви (но не религии — ибо для того, чтобы быть всеобщей, она должна во все времена основываться только на разуме), требуется *ученость в области Писания* (Schriftgelehrsamkeit). Если даже последняя докажет лишь, что в происхожде-

нии Писания не заключено ничего такого, что делало бы невозможным принятие его как непосредственного божественного откровения, — то и этого было бы вполне достаточно, чтобы не препятствовать тем, кто думает найти в этой идее существенную поддержку своей моральной веры и поэтому охотно ее принимает. Но не только *документальное засвидетельствование* Священного Писания, но и его *истолкование* по той же причине требует учености. Ибо каким образом человек неученый, который может читать его только в переводах, обретет достаточную уверенность в отношении его истинного смысла? Поэтому истолкователь, владеющий языком оригинала, должен обладать к тому же широким историческим кругозором и критическим чутьем, дабы в общем положении дел, в нравах и воззрениях (в народных верованиях) того времени найти средства, с помощью которых церковной общине можно открыть разумение подобных вещей.

Религия разума и библейская ученость — вот, следовательно, настоящие, призванные истолкователи и хранители священных документов. Вполне очевидно, что в публичном распространении своих взглядов и открытий в этой области они не могут встретить ровно никаких препятствий с мирской стороны и их нельзя привязать к определенным положениям веры, ибо иначе *миряне* понуждали бы *клириков* присоединяться к своему мнению, которое, однако, они могут составить себе только из поучений последних. Если государство заботится лишь о том, чтобы не было недостатка в ученых и людях, пользующихся хорошей репутацией благодаря своей моральности, которые управляют всей церковной организацией и совести которых доверены эти заботы, — то оно делает со своей стороны все, к чему обязывает его долг и его полномочия. Но вводить эти дисциплины (которые, если только они введутся не с церковной кафедры, оставляют церковную публику в полном покое) — это такое требование, предъявление которого законодателю было бы известной нескромностью со стороны публики, поскольку это ниже его достоинства.

Но выступает еще и третий претендент на должность истолкователя, который не нуждается ни в разуме, ни в

учености; ему нужно лишь внутреннее *чувство*, чтобы понять истинный смысл Писания и вместе с тем его божественное происхождение. Ибо нельзя, разумеется, отрицать того, что “кто следует его [Писания] учению и *делает* то, что оно предписывает, несомненно найдет, что оно от *Бога*”⁸³, и что самое побуждение к добрым действиям, которое человек должен чувствовать в себе, когда он читает Писание или слушает его изложение, должно убеждать его в божественности последнего. Побуждение это — не что иное, как воздействие морального закона, наполняющего человека сердечным уважением, и закон поэтому заслуживает, чтобы на него смотрели как на божественную заповедь. Но как из какого-либо чувства с трудом можно вынести знание законов и того, что они моральны, столь же трудно и даже еще труднее с помощью чувства логически вывести и точно установить несомненный признак непосредственного божественного влияния. Ведь это воздействие можно объяснить и более чем одной причиной, хотя в данном случае только моральность закона (и учения), познанная через разум, и является его причиной. Поэтому, даже если такое объяснение лишь возможно, следует считать своим долгом избрать именно его, чтобы не поощрять всякую мечтательность и, более того, не лишать достоинства недвусмысленное моральное чувство, сближая его со всевозможными фантастическими ощущениями.

Чувством — если закон, из которого или по которому оно происходит, известен заранее — каждый обладает только для себя и не может требовать его от других, а стало быть, не может и превозносить его как пробный камень истинности откровения, ибо чувство совершенно ничему не учит, но заключает в себе лишь тот способ, каким субъект испытывает воздействие в отношении своего удовольствия или неудовольствия, на чем никакое познание основываться не может.

Следовательно, не существует никакой нормы церковной веры, кроме Писания, и никаких других ее истолкователей, кроме *чистой религии разума и библейской учености* (касающейся исторической стороны Писания). Из них *аутентичен* и имеет значение для всего мира только первый истолкователь, а второй — лишь *доктри-*

нален, т.е. служит для того, чтобы превращать церковную веру для данного народа и в данное время в определенную, устойчиво сохраняющуюся систему. Что касается последнего, то с тем, что историческая вера не сводится исключительно к простой вере в знатоков Писания и их проницательность, ничего не поделаешь. Конечно, это не служит к особенной чести человеческой природы, но впоследствии благодаря публичной свободе мысли положение улучшится, на что свободомыслие может претендовать с тем большим основанием, так как лишь потому, что ученые оставляют свои истолкования открытыми для всякой критики, а в силу этого и сами всегда пребывают в готовности воспринять лучшие воззрения, они могут рассчитывать на доверие общества к их решениям.

VII. Постепенный переход церковной веры к единодержавию чистой религиозной веры есть приближение царства божьего

Признак истинной церкви есть ее *всеобщность*. Но отсюда же, в свою очередь, ее признак — необходимость и лишь единственным образом возможная определимость. А историческая вера (которая основана на откровении как на опыте) обладает только частной значимостью — а именно для тех, кто знает историю, на которой она покоится, — и заключает в себе, как все опытное познание, не сознание того, что предмет верования *должен* быть таким, а не иным, но лишь сознание того, что он сам по себе именно таков. Поэтому она содержит также и сознание своей случайности. Следовательно, хотя она достаточна для церковных верований (которых может быть очень много), однако лишь чистая религиозная вера, целиком основывающаяся на разуме, может быть признана тем необходимым и, следовательно, единственным, что отличает *истинную церковь*.

Если, таким образом (соответственно неизбежной ограниченности человеческого разума), историческая вера действует по отношению к чистой религии как вспомогательное средство (но с сознанием, что сама она только средство) и как церковная вера заключает в себе прин-

цип постоянного приближения к чистой религиозной вере, чтобы в конце концов можно было обойтись без такого вспомогательного средства, — то подобную церковь всегда можно назвать *истинной*.

Но поскольку никогда нельзя избежать спора по поводу исторических учений церкви, то ее называют только *воинствующей* церковью, имея, впрочем, в виду, что в конечном счете она превратится в неизменную и всеобъединяющую *торжествующую* церковь. Веру каждого человека, обладающего моральной восприимчивостью (достоинством) к тому, чтобы быть вечно блаженным, называют *душеспасительной* верой. Она, следовательно, может быть одной-единственной и при всем различии церковных вер может все-таки встречаться в каждой из них, где она становится практической в отношении своей цели — чистой религиозной веры. Вера богослужебной религии есть, напротив, вера *принудительная* и рабская (*fides mercenaria, servilis*), и на нее нельзя смотреть как на душеспасительную, ибо она не моральна. А моральная вера должна быть свободой, основанной на чистосердечном убеждении верой (*fides ingenua*).

Первая мнит сделать человека угодным Богу с помощью культовой обрядности (*cultus*), которая (хотя она и требует старания) сама по себе все же не имеет никакой моральной ценности и представляет собой, следовательно, только действия, вынужденные страхом или надеждой, которые может совершать и злой человек, в то время как последняя предполагает здесь как нечто необходимое морально добрый образ мыслей.

Душеспасительная вера заключает в себе два условия надежды человека на спасение. Первое касается того, чего он сам не в состоянии сделать, а именно совершенные им поступки превратить в правовом отношении (перед божественным судьей) в не совершенные; второе же касается того, что сам человек может и должен делать, а именно начать новую жизнь, соответствующую его долгу. Первая вера есть вера в искупление (в расплату за свою вину, избавление, примирение с Богом), а вторая — в то, что есть возможность стать угодным Богу в дальнейшем благом образе жизни.

Лишь оба эти условия и создают веру, необходимо со-

единяясь друг с другом. Но необходимость их соединения можно усмотреть не иначе, как признав, что одно можно выводить из другого, — следовательно, что или вера в освобождение от лежащей на нас вины приводит к доброму образу жизни, или истинное и деятельное убеждение, присущее ежечасно проводимому доброму образу жизни, рождает веру в это освобождение согласно закону морально-действующих причин.

Здесь проявляется загадочная антиномия человеческого разума с самим собой, разрешение которой или (если таковое окажется невозможным) по крайней мере *отвлечение* от нее только и может установить, следует ли историческую (церковную) веру как существенный элемент душеспасительной всякий раз добавлять сверх чистой религиозной веры или же она, как чисто вспомогательное средство, сможет, наконец, — как бы далеко ни было это будущее — перейти в чистую религиозную веру.

1. Если предположить, что для грехов человека возможно искупление, то весьма понятно, сколь охотно каждый грешник получил бы его для себя и, если это зависит только от *веры* (какая выражает лишь его желание, чтобы это искупление свершилось и для него), ни на мгновение в нем не усомнился бы. Но совершенно непостижимо, как разумный человек, чувствующий свою наказуемую виновность, мог бы серьезно полагать, что для него необходимо только поверить известию о дарованном ему искуплении и принять его (как говорят юристы) *utiliter*, чтобы считать свою вину уничтоженной и притом так (даже с корнем), что и будущий добрый образ жизни, для которого он до сих пор не сделал ровно ничего, он тем не менее сможет рассматривать как неизбежное следствие этой веры и восприятия оказанного ему благодеяния. Такой веры не способен достичь ни один рассудительный человек, в какой бы степени его самолюбие, а часто и просто желание блага, для которого он ничего не делает и не может сделать, ни превратилось в надежду, — как будто предмет его вожеления, привлеченный лишь страстным желанием, сам собой попадет ему в руки. Это можно помыслить себе только одним-единственным образом: человек сам считает эту

веру словно ниспосланной ему с неба и, следовательно, чем-то таким, в чем он больше не должен давать никакого отчета своему разуму. Если же он не может думать таким образом или еще слишком искренен для того, чтобы искусственно возбуждать в себе подобную уверенность как средство простого самообольщения, то он и в этом случае, при всем уважении к такому безмерному искуплению и при всем желании, чтобы оно и для него было доступным, не сможет не смотреть на него только как на обусловленное — а именно так, что, поскольку это в его возможности, искуплению должен был бы предшествовать лучший образ жизни; лишь это даст некоторое основание надеяться, что данная высшая заслуга может обратиться ему во благо.

Следовательно, если историческое познание последней [заслуги искупления] относится к церковной вере, а первый [лучший образ жизни] как условие — к чистой моральной вере, то *последняя* [моральная] *должна будет предшествовать первой* [церковной].

2. Но если человек от природы испорчен, то как может он верить, что он (как бы он к этому ни стремился) может сам собой сделаться новым, угодным Богу человеком, если он, сознавая за собой проступки, в которых он до сих пор был повинен, все еще находится под властью злого принципа и не видит в себе достаточно сил, чтобы в будущем стать лучше? Если он не предполагает, что справедливость, которую он сам восстановил против себя, может примириться с ним при посредстве вчуже данного искупления, а сам он благодаря вере в это словно возродится и таким образом начнет уже новый образ жизни, который тогда был бы следствием соединенного с ним доброго принципа, — то на чем хочет он обосновать свою надежду стать угодным Богу человеком?

Следовательно, вера в заслугу, которая ему не принадлежит, но примиряет его с Богом, должна предшествовать всякому стремлению к добрым делам, что противоречит предшествующему положению.

Спор этот не может быть разрешен путем проникновения в каузальное определение свободы человеческого существа (т.е. в определение причин, от которых зависит, что человек становится добрым или злым), а значит,

не может быть разрешен теоретически, ибо данный вопрос превышает все спекулятивные способности человеческого разума.

Но с точки зрения практической способности, для которой важна не физическая, а исключительно моральная сторона применения нашего свободного произволения — а именно то, с чего мы должны здесь начинать в моральном смысле: с веры ли в то, что Бог для нас сделал, или же с того, что мы сами должны делать, чтобы стать достойными этого благодеяния (а оно может состоять в чем угодно), — вопрос несомненно решается в пользу последнего.

Ибо принятие первого необходимого условия спасения, а именно веры в условное (через представителя всего рода человеческого) искупление, во всяком случае необходимо только для теоретического представления: очищение от грехов мы не можем *сделать понятным* для себя как-либо иначе. Напротив, необходимость второго принципа — практическая и притом чисто моральная. Мы не можем твердо надеяться на то, что мы станем сопричастными чужому искупительному подвигу, а тем самым и блаженству иначе, чем определив себя к этому посредством нашего стремления исполнять все человеческие обязанности, причем это стремление должно быть следствием наших собственных усилий, а не результатом опять-таки чужого влияния, когда мы пассивны. Так как последняя заповедь безусловна, то необходимо также, чтобы человек основывал свою веру на ней как на максиме, согласно которой он начинает именно с улучшения жизни, каковое, стало быть, является высшим условием, единственно допускающим существование душеспасительной веры.

Церковная вера как историческая справедливо начинается с первого. Но поскольку она представляет собой лишь вспомогательное средство для чистой религиозной веры (в которой, собственно, и заключена цель), то начинать следует с того, что является условием последней как практической, а именно с максимы *деятельности*, в то время как максима *знания* или теоретической веры должна только содействовать утверждению и осуществлению первой максимы.

При этом можно указать также, что согласно первому принципу вера (а именно вера в искупительную жертву

за весь род человеческий) будет вменяться человеку в долг, а вера на основе добропорядочного поведения (как достигнутого с помощью высшего содействия) будет засчитываться ему в милость.

По второму же принципу все обстоит наоборот: *доброе поведение в жизни*, как высшее условие милости, есть безусловный долг, а, напротив, высшее искупление — только *вопрос милости*.

Первое (часто не без справедливости) упрекают в богослужесбном *суеверии*, которое тем не менее способно соединять наказуемый образ жизни с религией. А второе — в естественном *неверии*, которое соединяет с определенным и обычно вполне примерным образом жизни равнодушие или даже дух противления любому откровению. — Но это значило бы разрубить узел (через практическую максиму) вместо того, чтобы его (теоретически) развязать, что, впрочем, допустимо в религиозных вопросах.

Живая вера в первообраз угодной Богу человечности (в Сына Божьего) *сама по себе* относится к моральной идее разума, ибо последняя служит нам не только общим правилом, но также и побуждением; следовательно, все равно, начинаю ли я с этой веры как *рациональной* или с принципа доброго образа жизни. Напротив, вера в тот же самый первообраз *в явлении* (в богочеловеке) как *эмпирическая* (историческая) вера — не одно и то же с принципом доброго образа жизни (который должен быть рациональным), и было бы чем-то совсем другим начинать с такой веры* и пытаться выводить из нее добрый образ жизни, поскольку это повлекло бы за собой противоречие между двумя указанными выше положениями. Однако в явлении богочеловека объектом душеспасительной веры является, собственно, не то, чем оно действует на наши чувства или что может быть познано через опыт, но лежащий в нашем разуме первообраз, который мы приписываем богочеловеку (ибо, насколько он позволяет постигнуть себя из своего примера, он этому

* Которая должна основывать существование подобной личности на исторических доказательствах. (В)

первообразу вполне соответствует); а такая вера совпадает с принципом богоугодного образа жизни.

Здесь, следовательно, не два самих по себе различных принципа, которые, если действовать согласно одному или другому, поведут противоположными путями, — но лишь одна и та же практическая идея, из которой мы исходим, во-первых, поскольку она представляет первообраз как находящийся в Боге и проистекающий от него, а во-вторых, поскольку она представляет этот первообраз находящимся в нас, — но в обоих случаях, поскольку она представляет его как мерило нашего образа жизни. И антиномия, следовательно, является только кажущейся, поскольку она по недоразумению принимает ту же самую практическую идею, взятую лишь в различном отношении, за два различных принципа.

Но если бы историческую веру в действительность подобного, некогда происшедшего в мире явления захотели сделать условием единственно душеспасительной веры, то, разумеется, появились бы и два различных принципа (один эмпирический, другой рациональный), относительно которых по вопросу: следует ли исходить и начинать от первого или от второго — возникло бы настоящее столкновение максим, которого уже не смог бы сгладить никакой разум.

Положение: следует верить, что некогда один человек, который благодаря своей святости и заслугам как для себя (в отношении своего долга), так и для других (и их несовершенства относительно их долга), — сделал достаточно (о чем наш разум ничего не говорит), чтобы нам можно было надеяться, даже ведя добрый образ жизни, спастись только в силу этой веры, — это положение весьма существенно отличается от нижеследующего: должно всеми силами святого образа мыслей и угодного Богу образа жизни стремиться к тому, чтобы иметь возможность верить, что (для нас уже обеспеченная через разум) любовь Бога к человечеству, поскольку оно обращает свои способности на следование Его воле, вполне может, принимая во внимание честный образ мыслей, восполнить недостаток дел, — как бы то ни происходило.

Первое, однако, вряд ли доступно каждому (даже и неученому) человеку. История показывает, что во всех формах религии господствовал этот спор двух принципов

веры, ибо очищение от грехов (искупление) имелось во всех религиях, пусть они и полагали его где хотели. Впрочем, моральный задаток в каждом человеке со своей стороны не замедлял заставить выслушать и свои требования. И вместе с тем во все времена священники жаловались больше, чем моралисты, а именно они во всеуслышание (и с требованием к властям принять меры против этого беспутства) сетовали, что богослужение, введенное для примирения народа с небом и отвращения несчастий от государства, пребывает в забвении; а моралисты, напротив, писали о падении нравов, которое они очень часто относили на счет тех средств, с помощью которых священнослужители облегчали любому (даже погрязшему в самых чудовищных пороках) человеку примирение с божеством. Действительно, если уж существует неисчерпаемый фонд для погашения сделанных или будущих долгов, так, что человеку достаточно лишь обратиться туда, чтобы освободить себя от них (и, при всех притязаниях, с которыми выступает совесть, он несомненно так и поступит в первую очередь), причем намерение вести добрый образ жизни может быть отложено вплоть до того момента, когда люди впервые полностью освободятся от долгов. В силу этого нелегко мыслить себе другие последствия такой веры.

Но даже если эту веру представлять так, как будто она имеет столь исключительную силу и такое мистическое (или магическое) влияние, что хотя она, насколько мы знаем, должна считаться только исторической, все же, если человек привержен к ней и связанным с нею чувствам, способна улучшить всего человека в самых его основах (сделать его новым человеком), — то и тогда на саму эту веру следовало бы смотреть как на непосредственно данную и ниспосланную с неба (наряду с исторической верой и под ее эгидой), где в таком случае все, что касается моральных свойств человека, в конце концов сводится к абсолютной воле Бога: “Он *милует*, кого он хочет, и *ожесточает*, кого он хочет”^{*84}; понимаемое

* Это можно истолковать и так: никто не может с уверенностью сказать, отчего один человек становится добрым, а другой злым

буквально, данное положение представляет собой *salto mortale* человеческого разума.

Стало быть, как из заложенных в нас физических, так и моральных задатков, причем последние являются конечной основой и вместе с тем истолкователями всякой религии, необходимо следует, что последняя шаг за шагом отделяется, наконец, от всяких эмпирических основ своего определения, от всяких статутот, которые покоятся на истории и при посредстве церковной веры временно соединяют людей для содействия благу. В результате этого чистая религия разума в конце концов господствует над всеми, чтобы "Бог был все во всем"⁸⁵.

Оболочки, в которых эмбрион впервые складывался в человека, должны отпасть, как только последнему надлежит появиться на свет божий. Помочи священной традиции, со своими привесками — статутами и церемониями, — которые в свое время сослужили добрую службу, становятся мало-помалу излишними и, наконец, превращаются в оковы, когда человек вступает в юношеский возраст. Пока он (род людской) "был ребенком, он был мудр, как дитя", и умел с теми правилами, которые были возложены на него без его участия, сочетать и ученость, и даже угодную церкви философию. "Но, когда он стал мужем, он отложил то, что было младенческим"⁸⁶.

(оба сравнительно), так как очень часто предрасположенность к этому различию можно, по-видимому, заметить уже в новорожденном, хотя порой случайности жизни, над которыми никто не властен, решают здесь дело. И столь же мало можно сказать, что из него может выйти. Следовательно, мы должны предоставить суждение об этом всевидящему; а оно выражается здесь так, как если бы его приговор в отношении людей был вынесен прежде, чем они родились, и каждому уже была предназначена та роль, которую он когда-нибудь должен играть. *Предвидение* в порядке явлений есть для миродержца, особенно если он мыслится антропоморфически, вместе с тем и *предрешение*. Но в сверхчувственном порядке вещей согласно законам свободы, где время отпадает, предвидение есть лишь *всевидящее знание*, которое не может объяснить, почему один человек поступает так, а другой — по противоположным началам, и все же не может быть сочетаемо со свободой воли.

Унизительное различие между *мирянами* и *клириками* прекращается, и равенство возникает из истинной свободы, но без анархии, потому что каждый хотя и повинуетя (не статутарному) закону, который он сам себе предписывает, вместе с тем должен смотреть на него как на открытую ему через разум волю миродержца, который всех невидимым образом соединяет под общим началом в государство, до сих пор скудно представленное и подготовленное видимой церковью.

Всего нельзя ожидать от внешней революции, которая бурно и насильственно делает свое весьма зависящее от случайных обстоятельств дело, в котором то, что однажды было упущено при основании нового правления, будет, к общему сожалению, в течение столетий пребывать в прежнем состоянии, поскольку этого уже нельзя изменить по крайней мере никак иначе, как только посредством новой (всегда опасной) революции.

В принципе чистой религии разума как постоянно совершающегося для всех людей божественного (хотя и не эмпирического) откровения должна быть заложена основа подобного перехода к этому новому порядку вещей, который, раз он постигается в чистом размышлении, будет происходить вплоть до завершения путем постепенно продвигающейся реформы, поскольку она должна быть человеческим делом. Ибо, что касается революций, которые могут сократить это движение вперед, то они остаются предоставленными провидению и не могут совершаться по плану и без нарушения свободы.

Хотя можно со всем основанием сказать, что “достигло до вас Царствие Божие”⁸⁷, если только принцип постепенного перехода церковной веры ко всеобщей религии разума и, таким образом, к (божественному) этическому государству на земле стал всеобщим и где-нибудь укоренился уже *явно*, — тем не менее действительное утверждение его все еще бесконечно удалено от нас. Так как этот принцип содержит в себе основу непрерывного приближения к данному совершенству, то в нем, как в развивающемся и впоследствии воспроизводящем себя зерне, заключено (невидимым образом) то целое, которое некогда должно будет озарить мир и воцариться в нем. Ведь что до истины и добра (основа и

понимание которых как свойство сердечного участия на- личны в естественных задатках каждого человека), то стоит им однажды обрести публичное признание, и они, в силу естественного сродства с моральными задатками разумного существа вообще, передадутся всем и каждому. Препятствия, возникающие из политических гражданских причин, служат скорее к тому, что объединение людей для добра (которое, как только они однажды познакомятся с ним, никогда не покинет их мыслей) будет становиться только тем искреннее и глубже*.

* За церковной верой можно сохранить — не отказывая ей в служении и не враждуя с нею — ее полезное влияние как вспомогательного средства, лишив ее (как иллюзию на почве богослужебного долга) в то же время всякого влияния на понятие о настоящей (а именно моральной) религии, и, таким образом, при всем различии статутарных видов веры, установить терпимость их приверженцев друг к другу на основе правил единой религии разума. Именно в этом смысле наставники должны объяснять все ее положения и обряды — до тех пор, когда со временем, под влиянием берущего верх истинного просвещения (законности, возникающей из моральной свободы), форму унижающей принудительной веры можно будет, с согласия каждого, переменить на церковную форму, отвечающую достоинству моральной религии, а именно форму свободной веры.

Соединить церковное единоверие со свободой в делах веры — вот проблема, к разрешению которой нас непрестанно побуждает идея объективного единства религии разума благодаря тому моральному участию, которое мы в ней принимаем; однако, если обратиться к человеческой природе, это единство мало надежды осуществить в видимой церкви. Данная идея — идея разума, представить которую в соответствующем ей чувственном созерцании для нас невозможно, но которая все же имеет объективную реальность как практический регулятивный принцип содействия этой цели единства чистой религии разума. Здесь дело обстоит точно так же, как и с политической идеей государственного права, поскольку оно вместе с тем должно быть соотнесено со всеобщим и *полновластным* международным правом. Опыт отрицает для нас всякую надежду на это. Очевидно, в человеческом роде заложена (быть может, с известным умыслом) склонность к тому, чтобы каждое отдельное государство, если все идет согласно его желанию, стремилось подчинить себе каждое другое государство и создать универсальную монархию. Но когда оно достигает изве-

Это, следовательно, та незаметная для человеческого глаза, но постоянно совершающаяся деятельность доброго принципа, направленная на то, чтобы в человеческом роде как в единой общности по законам добродетели осуществить господство и царство добра, которое упрочит победу над злом и под своей властью обеспечит миру вечный мир.

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ ИСТОРИЧЕСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ПОСТЕПЕННОГО ОСНОВАНИЯ ГОСПОДСТВА ДОБРОГО ПРИНЦИПА НА ЗЕМЛЕ

От религии на земле (в наиболее узком значении слова) нельзя требовать *универсальной истории* человеческого рода, поскольку такая религия, как основанная на чистой моральной вере, не есть общественное состояние, но каждый те успехи, которые он в ней сделал, может сознать только для себя самого.

Тем самым одна лишь церковная всра есть то, от чего можно ожидать всеобщего исторического изображения, причем ее по многообразным и изменчивым формам сравнивают с единственной, неизменной чистой религиозной верой.

С той черты, где первая публично признает свою зависимость от ограничивающих условий последней и необходимость соединения с нею, *всеобщая церковь* начинает складываться в этическое государство божье и по твердо установленному принципу, который для всех лю-

стной величины, оно само собой дробится на маленькие государства. Так и каждая церковь высоко возносит свое притязание быть всеобщей; но как только она распространяется и становится господствующей, в ней вскоре проявляется принцип распада и разделения на различные секты. (А)

Что касается слишком раннего и поэтому (так как оно приходит раньше, чем люди морально становятся лучшими) опасного слияния государств в одно — если нам позволено будет признать и в этом цели провидения, — то указанному стремлению мешают главным образом две весьма влиятельные причины, а именно: различие в языках и различие в религиях. (В)

дей и для всех времен один и тот же, начинает приближаться к его осуществлению.

Можно предвидеть, что эта история будет не чем другим, как только рассказом о постоянной борьбе между богослужебной и моральной религиозной верами, из которых первую, как историческую, человек постоянно склонен ставить выше, несмотря на то что последняя никогда не отказывалась от своих притязаний на предпочтение, которого она заслуживает как единственно душе-спасительная вера и в котором в конце концов наверняка утвердится.

Однако эта история может иметь единство лишь в том случае, если она ограничится только той частью человеческого рода, в которой стремление к единству всеобщей церкви зашло уже далеко в своем развитии, поскольку благодаря этому теперь по крайней мере открыто поставлен вопрос о различии веры разума и исторической веры и его решение превратилось в величайшую моральную проблему; ведь история законоположений различных народов, верования которых не имеют никакого общения между собой, не допускает никакого единства церкви. К этому единству нельзя относить и того, что в одном и том же народе вдруг возникала некая новая вера, которая значительно отличалась от прежде господствовавшей, хотя бы первая и несла в себе *побудительные* причины для нового порождения. Ибо, если необходимо причислить последовательную смену видов веры к модификациям одной и той же церкви, должно существовать единство принципа; а история церкви и есть именно то, чем мы теперь занимаемся.

Мы можем, следовательно, излагать в этом разделе только историю той церкви, которая с самого начала заключала в себе зародыш и принципы объективного единства истинной и *всеобщей* религиозной веры, к которому она постепенно подходит все ближе и ближе. — Тогда оказывается прежде всего, что *иудейская* вера с той церковной верой, историю которой мы хотим рассмотреть, в целом и по существу совершенно не имеет никаких точек соприкосновения, т.е. не состоит ни в каком единстве по понятиям, хотя она ей непосредственно предшество-

вала и для основания этой (христианской) церкви дала физической повод.

Иудейская вера по своей первоначальной организации является совокупностью чисто статутарных законов, на которой было основано государственное правление; ведь те моральные элементы, которые — или в самом начале, или уже впоследствии — были в нее *привнесены*, безусловно не принадлежат иудейству как таковому. Последнее, собственно, — не религия, но лишь объединение массы людей, которые, поскольку они принадлежали к одному особому племени, организовались в единую общность под началом чисто политических законов и, стало быть, не образовали церкви. Иудейство скорее даже *должно* было быть чисто светским государством, так что, когда его терзали различные бедствия, в нем всегда пребывала (существенно присущая ему) вера, что некогда (с пришествием Мессии) оно вновь будет восстановлено. То обстоятельство, что данное государственное устройство имеет своей основой теократию (явным образом аристократию священников или вождей, которые гордились инструкциями, полученными непосредственно от Бога), а следовательно, почитается имя Бога, который, впрочем, выступает здесь только как светский правитель, не требующий совести и не имеющий к ней никаких претензий, — все это отнюдь еще не делает иудейство религиозным образом правления. Доказательство того, что последним оно и не должно было быть, очевидно.

Во-первых, все его заповеди такого рода, что на них можно основать политический строй и они возлагаются как принудительные законы, ибо касаются только внешних действий. И хотя десять заповедей, если бы даже они и не были даны публично, уже имеют значение для разума как этические, в этом законодательстве даны не с требованием *морального образа мыслей* при их исполнении (в чем впоследствии христианство полагало свое главное дело), но внимание направлено только на внешнее их соблюдение. Последнее ясно уже из того, что, *во-вторых*, все следствия из исполнения или нарушения этих заповедей, всякая награда или наказание сводятся только к таким, какие в этом мире могут быть применены к каждому человеку, но сами по себе не имеют отно-

шения к этическим понятиям; ведь в обоих случаях последствия должны затрагивать и потомство, которое ни в этих подвигах, ни в бесчинствах не принимало никакого практического участия, — что, если иметь в виду политическое устройство, во всяком случае может быть только мерой благоразумия для того, чтобы создать себе последователей, но в этическом отношении совершенно противно всякой справедливости. А так как без веры в будущую жизнь немыслима никакая религия, то иудейство как таковое, взятое в чистом виде, отнюдь не заключало в себе никакой религиозной веры. Это подтверждается еще и следующим соображением. Едва ли можно сомневаться, что евреи, так же как и другие, даже самые грубые народы, не могли не иметь веры в будущую жизнь, а, стало быть, должны были иметь свое небо и свой ад, ибо эта вера в силу всеобщих задатков человеческой природы сама собой навязывается каждому. Следовательно, наверняка *преднамеренно* было сделано то, что законодатель этого народа — хотя бы самого этого законодателя представляли как Бога — все же *не желал* иметь ни малейшего отношения к будущей жизни.

А это показывает, что он хотел основать только политическую, а не этическую общность. Но в первой вести речь о наградах и наказаниях, которые в этой жизни нельзя увидеть, было бы, при данном предположении, самым непоследовательным и нерасчетливым приемом. И, хотя вряд ли можно сомневаться также и в том, что евреи впоследствии, каждый сам для себя, создавали определенную религиозную веру, которую они присоединяли к артикулам своей статутарной веры, но все же первая никогда не входила в законодательство иудейства.

В-третьих, иудейство было настолько далеко от того, чтобы в свое время составить собой эпоху, причастную к существованию *всеобщей церкви*, или создать саму эту всеобщую церковь, что оно отказало всему роду человеческому в общении, считая себя особым народом — избранником Иеговы, народом, который ненавидел все прочие народы и потому был ненавидим каждым из них. При этом не следует переоценивать то, что этот народ сотворил себе в качестве всеобщего миродержца единого Бога, которого нельзя представить себе зримым образом.

Ведь и у большинства других народов находят, что их вероучение сводилось к тому же и лишь из-за *почитания* прочих подчиненных главному могущественных меньших богов навлекало на себя подозрения в политеизме. Ибо Бог, желающий только исполнения своих заповедей, для чего вовсе не требуется лучшего морального образа мыслей, не является все же тем моральным существом, понятие о котором мы считаем необходимым для религии. Последняя, скорее, уже была раньше, когда верили во многих такого рода могущественных невидимых существ — когда народ представлял их себе таким образом, будто они, при всем различии своих департаментов, все сходились в том, что удостоивали своего благоволения лишь того, кто всем сердцем прилежит к добродетели, — нежели потом, когда вера была посвящена только одному существу, но самое важное, однако, представлял собой его механический культ.

Мы можем, следовательно, всеобщую церковную историю, поскольку она должна составлять систему, начинать не иначе, как с истоков христианства, которое будучи окончательным отходом от иудейства, где оно возникло, было основано на совершенно новом принципе и произвело полную революцию в вероучении. Те усилия, которые проповедники первого прилагали или поначалу могли приложить, дабы из обоих вывести единую связующую путеводную нить, желая при этом считать новую веру только продолжением старой, которая будто бы все грядущие события заключала уже в своих прообразах, — показывали слишком ясно, что им следовало или важно было лишь найти самые подходящие средства для того, чтобы *звести* чистую моральную религию вместо старого культа, к которому народ весьма сильно привык, и вместе с тем не выступить слишком резко против предрассудков последнего. Уже последовавшая отмена телесного отличия (обрезания), которое этому народу служило для совершенного обособления от прочих, позволяет думать, что новая (ни к статутам старой и вообще ни к каким статутам не привязанная) вера должна была заключать в себе одну для всего мира, а не только единственного народа значимую религию.

Следовательно, из иудейства, но уже не из патриар-

хального, без всякой чуждой примеси, опиравшегося только на свое собственное политическое устройство (которое тогда уже очень сильно пошатнулось), но из иудейства, к которому примешалась религиозная вера, мало-помалу возникавшая из признанных там публично моральных учений, в положении, когда до этого прежде невежественного народа дошла слишком чужая (греческая) мудрость, которая предположительно содействовала его просвещению с помощью понятий добродетели и под давящим гнетом установленной веры подготавливала революцию, при возможности уменьшить власть священников путем подчинения их верховной власти народа, который равнодушно смотрел на всякую чужую народную веру, — вот из такого иудейства внезапно, хотя и не без некоторой подготовки, поднялось христианство.

Учитель евангельский провозгласил себя посланником неба и с высоты всего достоинства такого посланничества провозгласил рабскую веру (в богослужбные дни, формулы и обряды) саму по себе ничтожной, а, напротив, моральную веру, которая одна только освящает человека, “как отец ваш на небесах свят есть”⁸⁸, и в добром жизнеповедении доказывает свою истинность, объявил единственно душеспасительной. А затем он учением и страданиями вплоть до незаслуженной и вместе с тем полной величия смерти* в своем лице дал пример, соот-

* С ней его публичная история (которая поэтому и вообще может служить примером для подражания) кончается. Приложенная к последней как дополнение, более таинственная и совершавшаяся только перед глазами близких ему лиц, история его *воскресения и вознесения* на небо (она, если видеть в ней только идеи разума, знаменовала бы собою начало новой жизни и обретение блаженства, т.е. единение со всевозможным благом) не может без ущерба для ее исторического достоинства быть использована религией в пределах только разума. И не потому лишь, что это исторический рассказ (ибо то же самое представляет собой и все предшествующее), но потому, что, понимаемая буквально, она допускает понятие, хотя и весьма соответствующее чувственному способу представления людей, но сильно тяготящее разум в его вере в будущее. А именно допускает понятие материальности всякого существа в мире, равно как и *материализма личности* челове-

ветствующий первообразу единственно богоугодной человечности, т.е. он представляется вновь возвращенным на небо, с которого он сошел, чтобы облечь в слова, устно произнесенные, свою последнюю волю (словно завещание).

Что же касается власти воспоминаний о его заслуге, учении и примере, то можно сказать, что "он (идеал богоугодной человечности) тем не менее остается со своими учениками до конца мира"⁸⁹.

Это учение, — которое, если бы дело шло об исторической вере относительно происхождения и, быть может, сверхземного достоинства его личности, нуждалось бы в подтверждении посредством чуда, может тем не менее, как относящееся только к совершенствующей душу мо-

ка (в психологическом плане), существование которой возможно тогда только при наличии того же самого тела, а также материализм *настоящего* в мире вообще (в космологическом плане), которое (по этому принципу) может существовать не иначе, как только *пространственно*. Напротив, гипотеза спиритуализма разумных мировых существ, где тело остается мертвым в земле, а та же самая личность пребывает все-таки живою, где человек по духу (в своем не-чувственном качестве) может подняться в жилище блаженных, не переносясь в какое-либо место бесконечного пространства, которое окружает землю (и которое мы называем небом), — более приемлема для разума не только ввиду невозможности сделать для себя понятной мыслящую материю, но главным образом ввиду случайности, которой подвержено наше существование после смерти потому, что оно должно покоиться на устойчивости состояния известного сгустка материи в известной форме, вместо чего можно было бы думать, что устойчивость простой субстанции вытекает как раз из природы этого существования. — Но при последнем предположении (спиритуализма) разум не может быть заинтересован в том, чтобы тащить за собой в вечность тело, которое, как бы очищено оно ни было, все же (если личность покоится на его тождестве) должно состоять всегда из того же вещества, которое составляет базис его организации и которое при жизни никогда не представляло для него особенной ценности; точно так же разум не может сделать для себя понятным, чем должна быть эта изветковая земля, из которой состоит тело, на небе, т.е. в другой области мира, где предположительно некая другая материя может быть условием существования и сохранения живого существа.

ральной вере, обойтись и без подобных доказательств своей истинности, — было снабжено в священной книге еще чудесами и тайнами, обнаружение которых, в свою очередь, тоже представляет собой чудо и требует исторической веры; а последняя может быть удостоверена и твердо определена в своем значении и смысле не иначе, как только с помощью учености.

Впрочем, всякая вера, которая как историческая основывается на книгах, нуждается для своего удостоверения в *ученой публике*, способной известным образом проследить ее через современных ей писателей, не возбуждающих никакого подозрения в особом уговоре с первыми распространителями этой веры и сохраняющих неразрывную связь с нашим теперешним писательством. Однако чистая вера разума не нуждается в подобном удостоверении, а доказывает сама себя.

Во времена этой революции в народе, который властвовал над иудеями и был распространен даже в их краю (в римском народе), уже существовала такая ученая публика, от которой через непрерывный ряд писателей к нам дошла и история тогдашнего времени, поскольку дело касается событий политического характера. К тому же народ этот, хотя его мало занимала религиозная вера неримских подданных, отнюдь не был настроен скептически в отношении чудес, которые должны были публично свершаться среди последних. И тем не менее, будучи современниками указанных событий, эти писатели ни словом не упомянули ни о чудесах, ни об этой, несомненно, публично происходившей революции, которую римляне (в религиозном отношении) вызвали в среде подвластного им народа. Лишь затем, с опозданием более чем на одно поколение, они занялись исследованием этой, до сих пор остававшейся неведомой им, перемены в верованиях (принявшей до известной степени публичную форму), но не изысканием ее начал, чего по этой причине мы не должны искать в их анналах.

С этого момента вплоть до того времени, когда христианство само создало для себя ученую публику, история его темна, и, следовательно, для нас остается неизвестным, какое влияние оказывало это учение на моральность своих приверженцев — были ли первые

христиане действительно морально лучшими людьми или людьми обычной мерки. Но и с тех пор, как оно дало ученую публику или по крайней мере вступило в ее общие ряды, история христианства в том, что касается благодатного воздействия, которого с полным правом можно ожидать от моральной религии, отнюдь не служила к его рекомендации.

Как мистический фанатизм отшельнической и монашеской жизни и превознесение святости состояния безбрачия сделали огромное число людей бесполезными для жизни; как сопутствовавшие этому мнимые чудеса держали народ в тяжких оковах слепого суеверия; как в посягающей на свободных людей иерархии поднялся страшный голос *правоверности* из уст притязавших на исключительное призвание толкователей Писания и христианский мир из-за споров о вере (в которых, если не призвать в истолкователи чистого разума, безусловно нельзя достичь никакого согласия) разделился на ожесточенно враждовавшие партии; как на Востоке, где государство самым забавным образом возилось со статутами веры священников и поповства, вместо того чтобы ограничить последних исключительно тесными рамками ученого сословия (из которого они всегда склонны переходить в правящее сословие), — как, говорю я, это государство в конце концов самым неизбежным образом должно было стать добычей внешних врагов, которые уничтожили наконец господствовавшую в нем веру; как на Западе, где всеразвешенный на свой собственный не зависящий от мирской власти трон, надменный наместник Бога поколебал и сделал бессильными гражданский порядок и науки (которые поддерживали последний); как обе христианские части мира — подобно растениям и животным, которые, будучи от болезни близки к своему разрушению, привлекают довершающих его насекомых — подверглись нападению варваров; как в западной части духовный владыка повелевал королями и карал их, как детей, волшебным жезлом грозного отлучения и подстрекал их на опустошительные войны в других частях света (крестовые походы), на вражду друг к другу, поощрял возмущение подданных против господ и кровожадную ненависть против иначе думающих приверженцев одного

и того же всеобщего так называемого христианства; как все еще можно опасаться подобных раздоров, корень которых таится в недрах деспотически-повелевающей церковной веры и которым даже теперь только ради политических интересов не дают вылиться в насильственные выступления, — эта история христианства (которая, поскольку оно должно было быть воздвигнуто на исторической вере, и не могла сложиться как-нибудь иначе), если окинуть ее, как цельную картину, одним взглядом, вполне могла бы оправдать восклицание: *Tantum religio potuit suadere malorum!*⁹⁰ — когда бы из самого факта основания христианства не вытекала всегда с достаточной ясностью та мысль, что у него не могло быть изначально другого истинного намерения, кроме того, чтобы ввести чистую религиозную веру, в отношении которой не может быть никаких спорных мнений, а вся суэта, потрясшая и разобщившая человеческий род и до сей поры сущая в нем вражду, произошла лишь потому, что в результате дурной склонности человеческой природы то, что изначально призвано было служить учреждению чистой религиозной веры, а именно тому, чтобы нацию, привыкшую к старой исторической вере, с помощью собственных ее предрассудков обрести для новой, — впоследствии стало фундаментом всеобщей мировой религии.

Если бы меня спросили, какое время во всей до сих пор известной церковной истории было наилучшим, то я не колеблясь сказал бы: *это — настоящее время*, потому, собственно, что теперь можно дать зерну истинной религиозной веры — так, как оно теперь заложено в христианском мире, пусть и отдельными лицами, но публично, — возможность беспрепятственно развиваться все больше и больше и от этого можно ожидать постоянного приближения к той навеки объединяющей всех людей церкви, которая создает видимое представление (схему) невидимого царства божьего на земле.

В делах, которые по своей природе должны быть моральными и улучшающими душу, разум, высвобождающийся из-под гнета постоянно подверженной произволу истолкователей веры, во всех странах нашей части света среди истинных почитателей религии вообще (хотя и не везде публично) принял, *прежде всего*, принцип надле-

жащей умеренности в суждениях обо всем, что называется откровением; и поскольку никто не может оспаривать возможности Писания, которое по своему практическому содержанию заключает в себе нечто божественное, на него и правда можно (именно в отношении того, что в нем есть исторического) смотреть как на божественное откровение. Точно так же объединения людей в одной религии невозможно достичь и упрочить без священной книги и основанной на ней церковной веры. И поскольку, судя по тому, в каком состоянии находится в настоящее время человеческое усмотрение, едва ли кто-нибудь будет ждать нового откровения, даруемого в новых чудесах, — то было бы самым разумным и справедливым пользоваться этой книгой, раз она уже существует, для церковного употребления и не умалять ее значения бесполезными и дерзновенными нападкамии, никому вместе с тем не навязывая веры в нее как в нечто необходимое для блаженства.

Второй принцип таков: поскольку священная история, которая соотносится только с надобностями церковной веры, сама по себе не может и не должна иметь безусловно никакого влияния на принятие моральных максим, а должна быть придана последней только для живого изображения ее истинного объекта (добродетели, стремящейся к святости), она всегда должна быть излагаема и объясняема как нечто имеющее своей целью моральность, но при этом заботливо и (так как преимущественно обыкновенный человек имеет в себе постоянную склонность переходить к пассивной* вере) неоднократно

* Одна из причин этой склонности лежит в том охранительном принципе, что ошибки религии, в которой я был рожден и воспитан и изучение которой не зависело от моего выбора, в которой своим собственным умствованием я ничего изменить не могу, должны быть отнесены не на мой счет, а на счет моих воспитателей или публично назначенных для этого учителей. По той же самой причине человеку трудно получить одобрение при публичной перемене им религии — для этого, разумеется, есть еще и другое (глубже лежащее) основание, а именно то, что в силу свойственной каждому неуверенности относительно того, какая вера (среди исторических) является истинной, — при том, что моральная ве-

но должна внушать, что истинная религия состоит не в знании или исповедании того, что Бог сделал или делает для нашего спасения, но в том, что мы сами должны делать, чтобы стать достойными этого. А это никогда не может быть ничем другим, как только тем, что для себя и в себе обладает несомненной и безусловной ценностью и, следовательно, одно только делает нас угодными Богу; а в необходимости этого каждый человек должен быть вполне уверен и без всякой богословской учености.

Долгом правителей является не препятствовать тому, чтобы эти правила стали публичными. Но было бы слишком смело и падало бы на личную ответственность каждого вторгаться при этом в ход божественного провидения и, покровительствуя известным церковным учениям, которые в лучшем случае имеют за собой только вероятность, приданную им учеными, подвергать таким образом искушению добрую совесть подданных, предоставляя им преимущества или же отказывая им в известной гражданской и обычно для каждого доступной привилегии*, что — если не принимать в счет ущерба, который

ра всегда и повсюду одна и та же, — находят совершенно ненужным привлекать внимание к последнему обстоятельству.

Если правительство не хочет считать принуждением совести то, что оно запрещает только *публично высказывать* свои религиозные убеждения — так как оно никому не может помешать про себя втайне думать о том, что он находит хорошим, — то на сей счет обыкновенно шутят, говоря, что это вовсе не какая-нибудь дозволенная свобода, поскольку все равно ей нельзя воспрепятствовать. Но то, чего не способна сделать высшая светская власть, может сделать духовная, а именно запретить мышление и фактически воспрепятствовать ему. Подобное принуждение, в частности запрещение даже думать иначе, чем предписано, она способна наложить даже на могущественных представителей светской власти. Ибо ввиду наклонности людей к рабской богослужбной вере, которую они не только ставят выше моральной (соблюдая свои обязанности вообще служить Богу), но склонны придавать ей величайшую, даже единственную, все прочие недостатки возмещающую важность, — хранителям правоверия, как пастырям душ, всегда очень легко нагнать на свою паству такой благочестивый ужас перед малейшим уклонением от определенных, основанных на истории положений веры и даже перед

тем самым наносится священной в данном случае свободе, — едва ли может создать для государства добрых граждан. И кто из тех, которые вызываются препятствовать подобному свободному развитию божественного задания ко благу мира или предлагают подобные меры, захотел бы, если он, призвав на совет свою совесть, подумает об этом, взять на себя ответственность за все то зло, которое может возникнуть из такого насильственного вмешательства, которое на долгое время задержит продвижение в добре, намеченное в планах мироправления, и даже, может быть, даст толчок к движению назад, хотя совершенно остановить это движение невозможно никакой человеческой властью и никакими мерами.

Наконец, царство небесное, поскольку дело касается руководящих планов провидения, представляется в этой истории не только словно в некоем, хотя и отдаленном до известного времени, однако никогда совершенно не прерывавшемся приближении, но и в его пришествии. В данном случае это можно истолковать как символическое представление, направленное исключительно на большее оживление надежды и мужества, и как стремление к этому царству, если данное историческое поведение является еще и предсказанием (как в Сивил-

всяким ее исследованием, что паства не осмеливается и в мыслях позволить себе сомнение в навязанных ей положениях, ибо это было бы почти то же самое, что открыть ухо для злого духа. Правда, конечно, что надо только осмелиться *захотеть*, чтобы освободиться от этого гнета (чего не бывает при государственном отношении к публичным исповеданиям веры). И именно такого рода пожелание задвигает все засовы внутри человека. Но и это прямое угнетение совести, хотя оно достаточно скверно (так как ведет к внутреннему лицемерию), все же не столь ужасно, как препятствование внешней свободе веры, ибо первое в силу успехов моральной проницательности и сознания своей свободы, из которой только и может возникнуть истинное уважение к долгу, постепенно должно ослабевать само собой, а второе, напротив, препятствует всякому по доброй воле совершаемому движению к этическому сообществу верующих, представляющему собой сущность истинной церкви, и подчиняет его форму чисто политическим предписаниям.

линых книгах) о завершении этого великого изменения в мире в картине видимого царства божьего на земле (под управлением его вновь нисходящего заместителя и наместника) и блаженства, которое в этом царстве — после отделения и изгнания мятежников, пытающихся еще раз оказать ему сопротивление, — должно вкушаться уже здесь, на земле, при совершенном уничтожении последних и их предводителя (в Апокалипсисе), и таким образом *конец света* заключает историю. Учитель Евангелия показал своим ученикам царство божье на земле только с блестящей, возвышающей душу моральной стороны, а именно как достоинство быть гражданами божественного государства, и наставил их в том, что они должны были делать, не только для того, чтобы самим этого достигнуть, но и для того, чтобы с другими единомышленниками и, если возможно, со всем родом человеческим соединиться там. Что же касается блаженства, составляющего другую часть неизбежных человеческих желаний, то на него, как он предсказал им, в земной жизни они не смогут рассчитывать. Он скорее готовил их к великим печалям и к великим пожертвованиям. Но к этому (ибо полного отречения от физического элемента в блаженстве человека, пока он существует, предполагать нельзя) он прибавлял: “Радуйтесь и утешайтесь; велика награда ваша на небесах”⁹¹.

Приведенное дополнение к истории церкви, которое касается ее будущего и последней судьбы, представляет ее в конце концов как *торжествующую* церковь, т.е. после победы над всеми препятствиями увенчанную блаженством еще здесь, на земле. — Отделение добрых от злых, которое во время продвижения церкви к ее совершенству не могло быть совместимо с этой ее целью (ибо смешение их друг с другом было для этого прямо необходимо — отчасти, чтобы для первых служить точильным камнем добродетели, отчасти же, чтобы с помощью их примера отвлекать от зла и других), представляется, по полном завершении божественного государства, как его конечное следствие. К этому присоединяется и последнее доказательство его непоколебимости, рассматриваемой как могущество, — его победа над всеми внешними врагами, которые также рассматриваются как

объединенные в государстве (в царстве ада), чем тогда и оканчивается вся земная жизнь, ибо “последний враг (доброго человека), смерть, истребится”⁹² и для обеих сторон — одной во благо, другой на погибель — начинается бессмертие, форма церкви сама собой расторгается, наместник на земле вступает в один разряд с теми людьми, которые возвысились до него как граждане неба, и таким образом Бог есть все во всем⁹³.

Это представление исторического рассказа о грядущих поколениях, которое само по себе не есть история, является собой прекрасный идеал осуществленной путем введения истинной всеобщей религии и в вере предвидимой моральной мировой эпохи вплоть до ее завершения; последнее мы не *обозреваем* как эмпирическое завершение, но, постоянно продвигаясь и приближаясь к высшему возможному на земле благу (в котором нет ничего мистического, а все естественным образом сводится к моральной стороне), мы в это завершение лишь *заглядываем*, т.е. можем делать для него приготовления. Явление антихриста, хилиазм, оглашение близости конца мира — все это в освещении разума может принимать положительное символическое значение, и последнее, будучи представляемо здесь (подобно концу жизни — близко или далеко) не как предвидимое заранее событие, только очень хорошо выражает необходимость всегда быть в го-

* Это выражение (если оставить в стороне то таинственное, выходящее за все границы возможного опыта, имеющее отношение только к священной *истории* человечества и для нас, следовательно, не имеющее никакого *практического значения*) можно понимать так, что историческая вера, которая как церковная нуждается в священной книге для руководства людей, но именно следствие этого препятствует единству и всеобщности церкви, сама собой прекратит свое существование и перейдет в чистую, одинаково ясную для всего мира религиозную веру; этому мы должны теперь усердно содействовать, постепенно освобождая чистую религию разума из ее в настоящее время все еще не лишней оболочки. (А) Не для того, чтобы историческая вера исчезла (ибо она, быть может, всегда будет нужна и полезна как вспомогательное средство), но чтобы она могла исчезнуть. Здесь имеется в виду только внутренняя крепость чистой моральной веры. (В)

товности к нему, а на деле (если данному символу придают интеллектуальный смысл) всегда рассматривать себя как призванных граждан божественного (этического) государства. “Когда же приходит царство божье?” — “Царство божье приходит не в видимом образе. И нельзя сказать: вот оно здесь или вот оно там. *Поэтому знайте, что царство божье внутри вас есть*”* (Лука, 17, 21—22).

* Здесь царство божье представляется не в виде особого союза (не как мессианское), но как *моральное* (как познаваемое только разумом). Первое (*regnum divinum patitium*) должно извлекать свое доказательство из истории, и тогда оно будет делиться на *мессианское* царство по *ветхому* и по *новому* союзу. Примечательно в данном случае, что почитатели первого (евреи) все же сохраняют себя в этом качестве, хотя они и рассеяны по всему свету, тогда как приверженцев другой религии их вера обыкновенно сливается с верою народа, в котором они рассеяны. Этот феномен многим кажется настолько удивительным, что они не считают возможным объяснить его обычным ходом вещей, но рассматривают как чрезвычайное установление по особому божественному замыслу. — Однако народ, обладающий письменно запечатленной религией (священными книгами), никогда не сливается в одной вере с тем, который (как римское государство — в то время весь цивилизованный мир) ничего подобного не имеет, а имеет только обычаи, что рано или поздно создает прозелитов. Поэтому и иудеи после плена вавилонского, когда, как кажется, их священные книги впервые стали *публичным* чтением, уже никогда не обвинялись в наклонности следовать за чужими богами. Вместе с тем александрийская культура, которая тоже должна была иметь влияние на иудеев, могла оказаться для них благоприятной в том смысле, что придала этим книгам систематическую форму. Так и *парсы*, приверженцы религии Зороастра, до сих пор сохраняют свою веру, несмотря на рассеяние, потому что их *дестуры* имели Зенд-Авесту. Напротив, *индусы*, рассеянные там и здесь под именем цыган, не избежали смешения с другими верами, так как происходили из подонков народа (*парии*, которым было даже запрещено читать священные книги). Но то, что евреи сами по себе все-таки не могли осуществить, сделала христианская и позднее магометанская религии (особенно первая), потому что обе они уже предполагали иудейскую веру и относящиеся к ней священные книги (хотя магометанство выдает их за нечто искаженное). Евреи у вышедших из них христиан всегда могли вновь обрести свои старые документы, если только они в своих скитаниях, где способность читать и

ОБЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ. [О ТАЙНАХ]

Во всех видах веры, которые относятся к религии, исследование неизбежно наталкивается за их внутренними свойствами на тайну, т.е. на нечто *священное*, что хотя и может быть известно каждому в отдельности, но не может быть *общественным достоянием*, т.е. не может быть сообщено всем. — Как нечто *священное*, оно должно быть моральным, а следовательно, предметом разума, и внутренним образом может быть признано достаточным для практического применения. Но как нечто *тайное* оно все же недостаточно для применения теоретического, ибо в таком случае его можно было бы объяснить каждому, а стало быть, также и внешним, т.е. публичным образом.

Веру в нечто, что мы должны тем не менее рассмат-

поэтому стремление владеть этими книгами не раз могли в них угаснуть, сохраняли воспоминание, что они некогда прежде их имели. Поэтому вне упомянутых стран не встречаются евреев, за исключением очень немногих на Малабарском берегу и некоторых общин в Китае (из которых первые могли быть в постоянных торговых сношениях со своими единоверцами в Аравии), хотя нельзя сомневаться в том, что они не могли быть широко распространены в тех богатых странах и ввиду полного отсутствия всякого сродства их веры с тамошними формами верований должны были дойти до полного забвения своей. Впрочем, весьма рискованно строить назидательные соображения исходя из сохранения еврейского народа с его религией при столь неблагоприятных для него обстоятельствах, так как каждая из двух его частей при этом думает вести свой собственный счет. Одна в живучести народа, к которому она принадлежит, и его старой веры, которая, несмотря на рассеяние среди столь многих народов, осталась несмешанной с другими, — видит доказательство особого благого провидения, сберегающего этот народ для будущего земного царства. Вторая не видит в этом ничего, кроме предостерегающих руин разрушенного государства, противодействующего наступающему небесному царству, — руин, которые все еще сохраняются в особых планах провидения, отчасти чтобы поддержать в памяти старое предсказание о Мессии, происходящем из этого народа, а отчасти чтобы показать на примере этого государства карающую справедливость, поскольку из Мессии упорным образом хотели сделать политическое, а не моральное понятие. (В)

ривать как священную тайну, можно представить или как *боговдохновенную*, или как *веру чистого разума*. Не чувствуя за собой большой необходимости принудительно признавать первую, мы установим себе максимой держаться последней. — Чувства — это еще не познания и, следовательно, не объясняют никакой тайны. А так как последняя имеет отношение к разуму, но все же не может быть общим достоянием, то каждому следует (если она такова) искать ее только в своем собственном разуме.

Невозможно *a priori* и объективно решить, бывают ли такие тайны или нет. Мы, следовательно, должны непосредственно искать во внутреннем, объективном свойстве наших моральных задатков средство увидеть, имеются ли в нас таковые. Однако мы не имеем права причислять к священным тайнам непостижимые для нас *основы* морального, которые, правда, могут быть известны публично, но причина которых нам не дана; мы можем причислить к ним только то одно, что дано нам для познания, но не может стать публичным достоянием. Так и свобода — свойство, которое становится известным человеку из определмости его произволения через безусловный моральный закон, не есть тайна, ибо ее познание может быть каждому *сообщено*, но неисследимая основа этого свойства — тайна, поскольку она не дана нам для познания. Вместе с тем эта свобода есть единственное, что, будучи применено к конечному объекту практического разума, к реализации идей моральной конечной цели, неизбежно ведет нас к священным тайнам*.

* Так, *причина* всеобщей тяжести материи в мире нам неизвестна до такой степени, что можно считать ее вообще для нас непознаваемой, ибо уже понятие о ней предполагает первую и безусловно ей самой присущую движущую силу. Но все же она не является для нас тайной, так как — ибо *закон* ее достаточно известен — может быть сделана понятной каждому. Если *Ньютон* представляет ее как божественное всеприсутствие в явлении (*omnipraesentia phaepomenon*), то это еще не попытка объяснения (ибо существование Бога в пространстве заключает в себе противоречие), но тем не менее возвышенная аналогия, где имеется в виду соединение телесных существ в одно мировое целое, причем ему предпосылает-

Так как человек не может сам реализовать идею высшего блага, неразрывно соединенную с чисто моральным образом мыслей (не только со стороны относящегося к ней блаженства, но и со стороны необходимого объединения людей для общей цели), хотя действовать в этом направлении есть его долг, — то он находит для себя необходимой веру в содействие или в существование морального миродержца, лишь с помощью которого эта цель становится возможной, и перед ним открывается бездонная тайна того, что при этом делает Бог, и следует ли вообще приписывать ему (Богу) *нечто* и *что* именно. Между тем человек в каждом долге не познает ничего другого, кроме того, что он сам должен делать, чтобы быть достойным неизвестного или по крайней мере непонятного ему восполнения.

Эта идея морального миродержца является задачей для нашего практического разума. Нам не столько важно знать, что такое Бог сам по себе (по своей природе), сколько что такое он для нас как моральное существо, хотя в интересах этого отношения мы должны мыслить и принимать свойства божественной природы таким об-

ся бестелесная причина. Подобным же образом будет обстоять дело и с попыткой рассмотреть самостоятельный принцип объединения разумных мировых существ в одно этическое государство и отсюда объяснить это объединение. Мы знаем только долг, который влечет нас к этому, но возможность задуманного действия, если мы и повинемся долгу, лежит вне границ всякого нашего усмотрения.

В природе есть тайны, нечто затаенное (*arcano*). Могут быть тайны (*скрываемое, secreta*) и в политике, которые *не должны* быть известны публично. Но как те, так и другие могут быть нам известны, поскольку они покоятся на эмпирических причинах. В отношении того, признание чего является всеобщим долгом людей (а именно морального), не может быть никакой тайны. Но в отношении того, что может совершить лишь Бог и применительно к чему попытка сделать что-то своими силами превышает наши способности, а значит, и наш долг, — тут только и может существовать тайна в собственном смысле, а именно священная тайна (*mysterium*) религии, о которой нам было бы, возможно, полезно знать и понимать, что таковая существует, но отнюдь не пытаться в нее проникнуть.

разом, как это в данном случае диктуется его абсолютным совершенством, необходимым для исполнения его воли (например, понимать его как неизменное, всеведущее, всемогущее и т.д. существо), и вне этого отношения ничего в Боге понять не можем.

Соответственно данной потребности практического разума всеобщая истинная религиозная вера есть вера в Бога 1) как во всемогущего творца неба и земли, т.е. в моральном смысле как в *святого* законодателя, 2) как в хранителя человеческого рода, т.е. *благого* правителя и морального опекуна его, 3) как в блюстителя своего собственного священного закона, т.е. как в *праведного* судью.

Эта вера, собственно, не включает в себе никакой тайны, ибо она выражает исключительно моральное отношение Бога к человеческому роду. Она сама собой напрашивается разуму каждого человека и потому встречается в религии большинства цивилизованных народов*. В понятии о народе как общности, в которой подобная троякая высшая сила (*puissance*) всегда должна быть мыслима, заключено то, что эта общность представляет здесь только как этическая.

Поэтому указанное троякое качество высшего мо-

* В пророческой священной истории последних событий *судия мира* (тот, собственно, кто должен принадлежать к царству доброго принципа принять как своих под свое господство и отделить их) представляется и называется не Богом, а сыном человеческом. Это, по-видимому, должно показать, что *человечество*, сознавая свою ограниченность и порочность, при этом выборе *само* будет произносить приговор, что является благодатью, не отменяющей все же справедливости. — Напротив, судья людей, будучи представляем в его божественности, т.е. как он взывает к нашей совести по священным, признаваемым нами законам и по нашему собственному сознанию наших прегрешений (Святой Дух), может быть мыслям только как судящий по всей строгости закона, ибо мы сами ровным счетом ничего не ведаем о том, сколько можно спустить нам по причине нашей бренности, и перед нашим взором стоит только совершенное нами нарушение закона вместе с сознанием нашей свободы и нарушения долга, идущего нам в вину, и, таким образом, мы не имеем ни малейшего основания принимать доброту в судебном приговоре о нас самих.

рального главы человеческого рода может быть мыслимо соединенным в одном и том же существе, которое в юридически-гражданском государстве по необходимости должно разделяться между тремя различными субъектами*.

Но поскольку эта вера, которая (в интересах религии вообще) освобождает моральное отношение человека к высшему существу от вредного антропоморфизма и соразмеряет его с подлинной нравственностью народа божьего, впервые является миру явно воплощенной в (христианском) вероучении и только в нем, то ознакомление с ней можно назвать откровением того, что для людей, по их собственной вине, до сих пор было тайной.

А именно в этом откровении говорится, *во-первых*: не следует представлять себе высшего законодателя как такового ни *милостивым*, а значит, *снисходительным* (терпимым) к человеческим слабостям, ни *деспотичным*, повелевающим по своему неограниченному праву,

* Когда хотят рассуждать о народном и (по аналогии с ним) о мировом управлении, то нельзя, конечно, указать основание, по которому эту идею можно найти у столь многих весьма древних народов, кроме того лишь, что она присуща всеобщему человеческому разуму. В религии *Зороастра* были эти три божественные личности: *Ормузд*, *Митра* и *Ариман*. В *индусской* — *Брама*, *Вишна* и *Сивен* (с тем только различием, что в первой третье лицо представляется не просто как творец *зла*, поскольку оно есть наказание, но и как творец *морального зла*, за которое наказывается человек; во второй же оно представляется только как судящее и наказующее существо). В *египетской* религии они назывались *Фта*, *Кнейф* и *Нейт*, из которых первый — насколько дают возможность догадываться неясные сведения из древнейших времен этого народа — должен был представлять отличающийся от материи дух как *творца мира*; второй принцип — *поддерживающую и управляющую* благодать; третий — *ограничивающую* мудрость, т.е. *справедливость*. *Готские* народы почитали своего *Одина* (отца всех), свою *Фрейю* (или *Фрейер*, благодать) и *Тора*, судящего (карающего) Бога. Даже *иудеи* в последние времена своего иерархического устройства, по-видимому, принимали эти идеи, ибо в обвинении фарисеями Христа за то, что он называл себя *сыном божьим*, основная тяжесть, очевидно, не возлагается на учение, согласно которому Бог имеет Сына, но все обвинение сводится к тому, что он хотел быть сыном божьим. (В)

а его законы следует представлять не как произвольные, несродные с нашими понятиями о нравственности, но как направленные к святости человека. *Во-вторых*, следует полагать его доброту не в безусловном *благоволении* к своим творениям, но в том, что он прежде всего смотрит на их моральные свойства, которыми они могли бы быть ему *угодны*, и только тогда восполняет их неспособность удовлетворить этому условию их собственными силами. *В-третьих*, его справедливость следует представлять себе не как *благосклонную и доступную просьбам* (что заключало бы в себе противоречие) и еще менее как выражающуюся в качестве святости законодателя (перед которой ни один человек не прав), но лишь как ограничение благодати на условии соответствия людей священному закону, поскольку они, как *чада человеческие*, могли бы сообразоваться с его требованиями.

Одним словом, Богу угодно быть почитаемым в трояком специфически-различном моральном качестве, для которого название разных (не физических, но моральных) личностей одного и того же существа — отнюдь не неудачное выражение. Этот символ веры выражает вместе с тем и всю чистую моральную религию, которая без этого различия подверглась бы опасности — по склонности людей мыслить себе божество как верховного главу человеческого (ибо в его управлении эти три качества обычно не отделяются друг от друга, но часто смешиваются и сливаются воедино) — выродиться в антропоморфическую рабскую веру.

Но если эту веру (в божественное триединство) следует рассматривать не только как представление о некоей практической идее, но как должествующую представить то, что есть Бог сам по себе, — то она превосходила бы все человеческие понятия и была бы, следовательно, тайной откровения, недостижимой для познавательной способности человека, и говорить о ней как таковой можно было бы только в этом отношении. Подобная вера, трактуемая как расширение теоретического познания божественной природы, была бы только исповеданием совершенно непостижимого для людей и — если они мнят, что понимают его, — антропоморфического

символа церковной веры, что ни в малейшей степени не способствует нравственному улучшению.

Лишь то, что хотя бы в практическом отношении можно вполне понять и постигнуть, но что в смысле теоретическом (определение природы объекта самого по себе) превышает все наши понятия, — есть тайна (в одном отношении) и все-таки может быть дано в откровении (в некотором другом отношении). К последнему роду относится и вышеназванная тайна, которую можно разделить на три тайны, откровенные для нас в нашем собственном разуме.

1. Тайна *призвания* (людей как граждан к этическому государству). — Мы не можем мыслить себе всеобщее *безусловное* подчинение человека божественному законодательству иначе, как лишь постольку, поскольку мы считаем себя вместе с тем и его *творениями*, — точно так же, как и на Бога можем смотреть как на основоположника всех естественных законов лишь потому, что он творец всех вещей природы. Но для нашего разума совершенно непостижимо, каким образом существо может быть *создано* для свободного применения своих сил. Ведь мы, согласно принципу причинности, не можем приписывать существу, которое считается порожденным, никакой другой внутренней основы его действий, кроме той, которую закладывает в нем производящая его причина, определяющая (стало быть, внешним образом) тогда и каждое его действие; само же это существо, значит, не будет свободным. Следовательно, божественное, священное и поэтому лишь к свободным существам применимое законодательство не может быть соединено в усмотрении нашего разума с понятием их сотворенности, а существа эти надлежит рассматривать только как уже существующие свободные существа, подлежащие определению не через их естественную зависимость в силу сотворенности, но лишь через моральное, по законам свободы возможное принуждение, т.е. через призвание к гражданству в божественном государстве. И если с моральной стороны призвание к этой цели совершенно ясно, то для умозрения возможность существования призванных — непостижимая тайна.

2. Тайна *искупления*. Человек, насколько мы его зна-

ем, испорчен и сам по себе отнюдь не соответствует этому священному закону. Тем не менее, если благодать божья как бы призвала его к существованию, т.е. пригласила к существованию особого рода (в члены небесного царства), то Бог должен иметь и средства, чтобы восполнить у людей недостаток необходимой пригодности к этому из полноты своей собственной святости. Однако это противоречит самопроизвольности (предполагаемой в отношении всего морального добра или зла, которое человек может иметь в себе), по которой подобное благо не может происходить от кого-либо иного, как лишь от самого человека, если оно должно быть ему зачтено.

Следовательно, насколько усматривает разум, никто другой не может заменить здесь человека благодаря избытку своего благого поведения и через свои заслуги, или же, если допустить нечто подобное, такое *принятие* может быть необходимо лишь в моральном отношении, ибо для умствования это недостижимая тайна.

3. Тайна избрания. Если подобное искупление через заместителя допускается как возможное, то все же принятие его в моральной вере есть определение воли к добру, предполагающее богоугодный образ мыслей в человеке, хотя он по естественной внутренней испорченности и не способен своими силами осуществить последний. Однако то обстоятельство, что в нем должна действовать божественная *благодать*, которая одному доставляет это содействие, и не по его делам, а в силу необусловленного *решения* о нем, а другому отказывает в этом, и, таким образом, одна часть нашего рода предызбирается к блаженству, а другая — к вечному осуждению, — не дает, в свою очередь, никакого понятия о божественной справедливости, но во всяком случае должно быть отнесено к той мудрости, правила которой представляют для нас совершенную тайну.

Об этих тайнах, поскольку они касаются моральной истории жизни каждого человека — как именно получается, что в мире вообще есть нравственное добро или зло, и (так как последнее присуще всем людям и во всякое время) как из этого последнего может возникнуть первое и возродиться в том или ином человеке или почему, если

это происходит с некоторыми, другие составляют исключение, — Бог ничего нам не открыл и ничего открыть не может, ибо мы, разумеется, этого *не поняли бы**.

Все обстоит так, как если бы мы то, что случается, хотели относительно человека *объяснить и сделать для нас понятным* из его свободы, однако Бог, хотя он и открыл нам свою волю через моральный закон в нас, но *причины*, по которым совершается или не совершается свободное действие на земле, оставил в той же тьме, в которой для человеческого исследования должно оставаться все, что, подобно истории, тем не менее надлежит постигать из свободы по закону причин и следствий**.

В отношении же объективного правила нашего поведения все, в чем мы нуждаемся, нам достаточно открыто

* Обыкновенно ничуть не сомневаются внушать наставляемым в религии веру в тайны, ибо, поскольку мы не *постигаем* последних, т.е. не можем усмотреть возможности их предмета, у нас столь же мало оснований отказывать им в признании, как, например, отрицать способность органической материи к размножению, чего тоже ни один человек не понимает и, однако же, на этом основании отнюдь не склонен ставить под сомнение, хотя бы это для нас было и оставалось тайной. Но при этом мы прекрасно *понимаем*, что значит это выражение, и имеем эмпирическое понятие о предмете, сознавая, что здесь нет никакого противоречия.

От каждой тайны, установленной в интересах веры, по справедливости можно требовать, чтобы было *понятно*, что под нею подразумевается; а это происходит не путем *однозначного* понимания слов, которыми она выражена, т.е. не путем придания им какого-то единственного смысла, но так, чтобы они, постигнутые в одном понятии, допускали и еще какой-нибудь смысл, не истощая при этом мышления. — Нельзя рассуждать таким образом, что, не будь только с нашей стороны недостатка в серьезном желании, — и Бог тотчас может дополнить это наше познание *внушением свыше*, ибо последнее не может быть воспринято нами, так как природа нашего рассудка на это не способна. (В)

** Поэтому мы вполне понимаем, что такое свобода в практическом отношении (если речь идет о долге), но в плане теоретическом — что касается ее причинности (так сказать, ее природы) — мы никогда не можем без противоречия и помыслить о том, чтобы захотеть понять ее. (В)

(через разум и Писание), и это откровение в то же время понятно каждому человеку.

То, что человек моральным законом призван к доброму образу жизни, что он, основываясь на заложенном в нем неугасимом уважении к этому закону, находит в себе призвание доверять этому доброму духу и надеяться, как это и бывает, удовлетворить его, наконец, что он, сопоставляя последнее ожидание со строгой заповедью закона, должен постоянно испытывать себя как бы для необходимого отчета перед судьей, — этому поучают и к этому побуждают одновременно разум, сердце и совесть. Было бы нескромно требовать, чтобы нам было открыто большее. А если это в ком-нибудь и бывает, то он не должен причислять это ко всеобщей человеческой потребности.

Но хотя обнимающая все названные тайны в единой формуле великая тайна может стать понятной для каждого человека с помощью его собственного разума как практически необходимая идея религии, все же можно сказать, что она — дабы стать основой по преимуществу публичной религии — впервые должна быть открыта нам тогда, когда она *публично* излагается и превращается в символ совершенно новой религиозной эпохи. *Торжественные формулы* обычно заключают в себе свой собственный, только для членов особого объединения (цеха или общности) определенный, порой мистический и не для каждого понятный язык, которым и надлежит (ради уважения) пользоваться лишь в торжественных случаях (например, если кто-либо должен быть принят в члены отличного от всех прочих сообщества). Но высшая, для человека никогда вполне не достижимая цель морального совершенства бранных творений — это любовь к закону.

Соответственно этой идее принцип веры в религии звучал бы так: “Бог есть любовь”⁹⁴. В нем можно *почитать* любящего (любовью морального благоволения к людям, поскольку они соответствуют этому его святому закону) *Отца*; далее, в нем, поскольку он представляется в своей всеобъемлющей идее, т.е. в им самим рожденном и возлюбленном первообразе человечности, можно почитать его *Сына*; наконец, поскольку он указанное

благоволение ограничивает на условиях соответствия людей условиями этой любви благоволения и этим проявляет любовь как покоящуюся на мудрости — *Святого Духа**. Но нельзя призывать его в столь многообразных

* Этот Дух, в котором любовь к Богу как созидателю спасения (собственно, соответствующая любви его к нам наша ответная любовь) соединяется со страхом божьим перед ним как законодателем, т.е. обусловленное соединяется с условием, и который, следовательно, можно представлять “как исходящий от обоих”, есть, помимо того, что “он ведет во всякую истину (соблюдение долга)”⁹⁵, вместе с тем собственный судья человека (перед его совестью). Ибо “судить” можно понимать двояко: или в отношении заслуг и их недостатка, или в отношении виновности и невиновности. Бог, рассматриваемый как *любовь* (в своем Сыне), направляет людей постольку, поскольку они, кроме виновности, могут обладать еще и заслугой; в этом суть его приговора: *достойн* или *недостойн*. Тех, кому нечто подобное может быть зачтено, он избирает как своих. Остальные уходят с пустыми руками. С другой стороны, приговор судьи по справедливости (собственно, так называемого судьи под именем Святого Духа) в отношении тех, кому не может пригодиться никакая заслуга, таков: *виновен* или *невиновен*, т.е. осуждение или оправдание. (А)

Судить в первом случае означает *отделение* заслуженных от не имеющих заслуг, которые с обеих сторон домогаются награды (блаженства). Но под *заслугой* здесь понимается не преимущество моральности перед законом (по отношению к которому нам не может быть зачтен никакой избыток соблюдения долга над нашей виновностью), но в сравнении с другими людьми, поскольку это касается их моральных убеждений. *Достоинство* в этом смысле всегда имеет только отрицательное значение (не-недостойн), а именно значение моральной восприимчивости к такому благу.

Таким образом, когда он судит в первом качестве (как бравей⁹⁶), его решение составляет выбор между двумя борющимися ради награды (блаженства) лицами (или партиями). Но во втором своем качестве (собственно судьи) он объявляет решение над *одним и тем же* лицом перед судом (перед совестью), который выносит приговор, заслушав и обвинителя и адвоката. (В)

Если допустить теперь, что хотя все люди и виновны в грехе, но некоторым из них могут пригодиться их заслуги, то имеет место приговор *судьи из любви*, а отсутствие этого приговора влечет за собой только *отрицательное решение*, в свою очередь неизбежно ведущее к *обвинительному приговору* (ибо тогда человек подлежит юрисдикции судьи из справедливости).

Подобным же образом можно было бы, по моему мнению, объ-

личностях (ибо это намекало бы на различие сущностей, а он всегда есть только один-единственный предмет). Напротив, следует призывать его во имя этого, даже им самим выше всего почитаемого и любимого предмета, пребывать в моральном единстве с которым есть наше желание и вместе с тем наш долг. В остальном теоретическое исповедание веры в божественную природу в этом трояком качестве принадлежит к чисто классической формуле церковной веры, чтобы отличать ее от других видов веры, выводимых из исторических источников, с которой немногие люди в состоянии соединить ясное и определенное (не подверженное лже толкованию) понятие и разъяснение которой более подобает наставникам в их взаимоотношениях (как философским или ученым истолкователям священной книги), дабы объединиться в толковании ее смысла, где не все рассчитано на обычную способность восприятия или даже на потребности этого времени — ведь слепая вера в букву скорее портит, чем улучшает истинный религиозный образ мыслей.

единить два по видимости противоречивых суждения: “Сын придет, чтобы судить живых и мертвых”⁹⁷ и, напротив, “Бог послал его в мир не затем, чтобы он судил мир, но чтобы мир через него стал блаженным” (Иоанн, 3, 17) — и согласовать их с тем местом, где сказано: “Кто не верует в Сына, тот уже осужден” (там же, 18), а именно, тем же самым Духом, о котором говорится: “Он будет судить мир ради грехов и ради справедливости”⁹⁸.

Педантичную тщательность подобных различений в области только разума, для которого, собственно, они и встают, легко можно было бы считать бесполезной и тягостной тонкостью, каковой она и была бы, если бы дело шло об исследовании божественной природы. Но так как люди в делах религиозных постоянно склонны обращаться со своими провинностями к божественной благодати, не имея возможности обойти божественной справедливости (а *благосклонный* судья в одной и той же личности есть противоречие), то легко видеть, что даже в практическом отношении их понятия об этом должны быть очень шаткими и не соответствующими самим себе и что, следовательно, проверка или точное определение этих понятий есть дело величайшей практической важности. (А)

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

О СЛУЖЕНИИ И ЛЖЕСЛУЖЕНИИ ПОД ГЛАВЕНСТВОМ ДОБРОГО ПРИНЦИПА, ИЛИ О РЕЛИГИИ И ПОПОВСТВЕ

Можно считать уже началом господства доброго принципа и признаком того, что “придет к нам Царство Божье”, если хотя бы лишь основы его организации начинают становиться *явными*; ведь тогда в мире рас-судка уже существует то, основы чего, на которых только и может осуществиться царство божье, повсюду пустили корни, хотя полное его развитие и проявление в чувственном мире все еще отодвинуто в необозримую даль.

Мы уже видели, что объединение в одну этическую общность — это своего рода обязанность (*officium sui generis*). И хотя каждый повинуетсЯ своему частному долгу, отсюда может следовать лишь *случайное соглашение* всех ради одного общего блага, и для этого не нужно никакого особого учреждения; но на соглашение нельзя надеяться, пока взаимное единение людей для одной и той же цели и построение *общности* на основе моральных законов как объединенной и потому более могущественной силы, способной противостоять всем нападкам злого принципа (ведь иначе сами люди искушают друг друга на служение в качестве орудий последнего), не станет особой задачей.

Мы видели также, что создание такой общности, как *царство божье*, предпринимается людьми только через посредство *религии*, и, наконец, дабы последняя стала публичной (что необходимо для общности), эта общность

может представляться в чувственной форме *церкви*, организация которой, следовательно, должна быть обязательным для людей делом, которое предоставлено им и которого от них можно требовать.

Но построение церкви как общности по законам религии требует, по-видимому, большей мудрости (как по проницательности, так и по доброму образу мыслей), чем та, которую можно признать за людьми. Кроме того, моральное благо, имеемое в виду при создании подобной организации, должно, очевидно, уже *предполагаться* для людей в подобном этому намерении. Применительно к делу утверждение, что *люди* должны *основывать* царство божье (хотя о них правильно будет сказать, что они могут основать царство земного монарха), выглядит лишенным смысла. Бог сам должен быть основателем своего царства. Но так как мы не знаем, что Бог непосредственно делает, чтобы воплотить в действительности идею своего царства, быть гражданами и подданными которого мы считаем нашим моральным призванием, а знаем лишь то, что мы должны делать, чтобы стать достойными участия в нем, — то эта идея (она может пробуждаться и получать признание в человеческом роде с помощью разума или через Писание) обязывает нас к устройению церкви, где в последнем случае сам Бог является основателем и творцом *основного закона*, а люди, как члены и свободные граждане этого государства, во всех случаях являются инициаторами его *организации*. И тогда те из них, которые соответственно последней управляют публичными делами, составляют *администрацию* церкви как ее слуги, а все прочие составляют подчиненное ее законам содружество — *общину*.

Поскольку чистая религия разума как публичная религиозная вера допускает только чистую идею церкви (а именно невидимой) и лишь видимая церковь, основанная на статутах, нуждается в организации через людей и способна к ней, то на служение под началом доброго принципа в первой нельзя смотреть как на служение церкви и религия разума не имеет узаконенных служителей в качестве *должностных лиц* этической общности, но каждый член последней получает приказания непосред-

редственно от высшего законодателя. Но так как в отношении всех наших обязанностей (которые в совокупности мы должны рассматривать как божественные заповеди) мы всегда находимся как бы в услужении Богу, то *чистая религия разума* будет иметь всех благомыслящих людей своими *служителями* (для чего не нужно быть *чиновниками*), но только это отнюдь не делает их слугами церкви (а именно, видимой), о которой единственно здесь и идет речь.

Ведь поскольку каждая построенная на статутарных законах церковь может быть истинной лишь в той степени, в какой она заключает в себе принцип постоянного приближения к чистой вере разума (той, которая, если она становится практической, в каждой вере, собственно, и составляет религию) и постепенного освобождения от церковной веры (от того, что в ней есть исторического), — то в отношении указанных законов и должностных лиц основанной на этих законах церкви мы все же можем предполагать и *служение* (*cultus*) церкви в отмеченном выше смысле, а именно лишь постольку, поскольку последняя своим учением и своей организацией постоянно направлена к данной конечной цели (публичной религиозной вере).

Напротив, служители церкви, не принимающие этого во внимание, но скорее считающие максимум непрерывного приближения к указанной цели чем-то предосудительным, а привязанность к исторической и статутарной части церковной веры исключительно душеспасительным делом, — по справедливости могут быть обвинены в *лжеслужении* церкви или (тому, что она представляет) этической общности под главенством доброго принципа.

Под *лжеслужением* (*cultus spurius*) понимается убеждение служить кому-нибудь такими действиями, которые на самом деле отдаляют намеченную цель. В религиозной же общности это происходит в том случае, если нечто, имеющее значение лишь как средство исполнения высшей воли, выдается за нее самое и ставится на место того, что делает нас *непосредственно* угодными Богу; а в результате этого божественные намерения становятся тщетными.

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ О СЛУЖЕНИИ БОГУ В РЕЛИГИИ ВООБЩЕ

Религия (рассматриваемая субъективно) есть познание всех наших обязанностей как божественных заповедей*.

* Этим определением заранее отменяются некоторые ошибочные истолкования понятия религии вообще. *Во-первых*, в религии — поскольку дело касается теоретического познания и исповедания — вовсе не требуется никакого ассерторического знания (даже знания о бытии божьем), ибо при недостаточности нашего проникновения в сверхчувственные предметы такое исповедание может быть и лицемерным; вместо этого предполагается — соответственное спекуляции над высшей причиной всцей — *проблематическое* допущение (гипотеза), а в отношении предмета, применительно к которому нам указывает действовать наш морально-повелевающий разум, предполагается предвещающая эффект этой конечной цели разума практическая, а стало быть, свободная ассерторическая вера, которая нуждается только в *идее Бога* и к которой, не притязая на то, чтобы с помощью теоретического познания наделить эту идею объективной реальностью, неизбежно должно прийти всякое серьезное моральное (и потому верующее) стремление к добру. Для того, что может стать долгом каждого человека, субъективно должно быть уже достаточно *минимума* познания: возможно, что есть Бог.

Во-вторых, это определение религии вообще отклоняет ошибочное представление о том, что она есть якобы совокупность *особых*, непосредственно к Богу относящихся обязанностей; вместе с тем оно содержит предостережение не принимать на себя (хотя люди к этому очень склонны) помимо этически-гражданских обязанностей (людей по отношению к людям) еще и *обязанности слуг* и не пытаться недостатки в исполнении первых восполнить через последние. Во всеобщей религии нет особых обязанностей по отношению к Богу, ибо Бог ничего от нас принимать не может и мы не можем действовать для него или воздействовать на него. Если же захотят сделать таким долгом обязательное благоговение перед ним, то при этом упускают из виду, что благоговение — это не какой-нибудь особый религиозный обряд, а религиозный образ мыслей при всех наших соответствующих долгу действиях вообще. Если и говорится: “Богу следует повиноваться больше, чем людям”⁹⁹, то это значит лишь, что если статутарные заповеди, по отношению к которым люди могут быть законодателями и судьями, вступают в спор с обязанностями, которые разум безусловно

Та религия, в которой я заранее должен знать, что нечто есть божественная заповедь, дабы признавать это моим долгом, есть религия *откровенная* (или нуждающаяся в откровении). Напротив, та, в которой я сначала должен знать, что нечто есть долг, прежде чем я могу признать это за божественную заповедь,—это *естественная религия*.

Того, кто лишь естественную религию признает морально необходимой, т.е. своим долгом, можно также назвать *рационалистом* (в делах веры). Если он отрицает реальность всякого сверхъестественного божественного откровения, он именуется *натуралистом*. Если же он и признает последнее, но утверждает, что знать и принимать его за действительное для религии совершенно не обязательно, то его можно было бы назвать *чистым рационалистом*. Но если веру в откровение он считает необходимой для всеобщей религии, то его можно назвать *супранатуралистом* в делах веры.

Рационалист может, по смыслу этого своего наименования, сам по себе держаться в пределах человеческого усмотрения. Поэтому он никогда не может, как натуралист, отрицать или оспаривать ни внутреннюю возможность откровения вообще, ни необходимость его как божественного средства для введения истинной религии, ибо здесь ни один человек ничего не может сделать только с помощью разума. Следовательно, спорный вопрос может касаться только взаимных притязаний чистого ра-

предписывает и над исполнением или нарушением которых лишь Бог может быть судьей,— то первые должны уступить свой авторитет вторым. Но если под тем, в чем Бога надлежит слушаться больше, чем людей, хотят понимать статутарные, т.е. утвержденные в этом качестве церковью божественные заповеди, то такое положение легко может превратиться в не раз уже раздававшийся боевой клич лицемерных и властолюбивых попов — клич к мятежу против гражданских властей. Ибо то, что последние предписывают как дозволенное, есть *несомненный долг*; однако является ли нечто такое, что хотя само по себе и дозволено, но познаваемо для нас лишь в божественном откровении, действительно заповеданным от Бога,— это (по крайней мере, в большей части) в высшей степени сомнительно.

ционалиста и супранатуралиста в делах веры или того, что тот или другой из них принимает как необходимое и достаточное для единственно истинной религии или только как случайное в ней.

Если подразделять религию на основании ее первоначального происхождения и ее внутренней возможности (где она будет делиться на естественную и откровенную), но лишь согласно тому свойству, которое делает ее *способной к внешнему сообщению*, то она может быть двух родов: либо *естественной*, в которой (раз она существует) каждый способен убедиться с помощью своего собственного разума, либо *ученой религией*, в которой других людей можно убедить только посредством учености (которой и через которую они и должны руководиться).

Это различие очень важно, ибо из одного только происхождения религии нельзя сделать никаких выводов относительно ее пригодности или непригодности в качестве всеобщей человеческой религии, так как последнее зависит от ее свойства быть или не быть всеобщесообщаемой. А вышеуказанное свойство составляет существенный характер той религии, которая должна связать всех людей.

Следовательно, *естественная* религия может быть в то же время и *откровенной*, если она построена так, что люди посредством простого применения своего разума сами собой *могут и должны* прийти к ней, хотя бы это *произошло* не так скоро и не в таком объеме, как желательно. Значит, откровение ее в известное время и в известном месте может быть мудрым и для человеческого рода весьма полезным — в том именно смысле, что если таким образом введенная религия уже существует и получила общественное признание, то с этих пор каждый сам может убедиться в ее истине с помощью своего собственного разума. В подобном случае религия *объективно* бывает естественной, хотя *субъективно* — откровенной, почему, собственно, ей и подобает первое название. Ведь впоследствии мог бы быть совершенно предан забвению тот факт, что ей предшествовало такое сверхъестественное откровение, и это забвение, впрочем, насколько не умалило бы ни доступности, ни достоверности этой религии, ни ее власти над душами. Но с религией, которую по ее внутреннему построению можно рассмат-

ривать только как откровенную, дело обстоит иначе. Если бы она не содержалась в очень устойчивой традиции или в священных книгах как в документах, — то она исчезла бы из мира и потребовалось бы воздействие или время от времени публично возобновляемого, или в каждом человеке внутренним образом непрерывно продолжающегося сверхъестественного откровения, без которого распространение и дальнейшее упрочение такой веры стало бы невозможным.

Но по крайней мере в одной части каждая, даже откровенная религия все же должна заключать в себе известные принципы естественной. Ведь откровение может быть примыслено к понятию *религии* только через разум, ибо само это понятие, как выводимое из неперменной покорности воле *морального* законодателя, есть чистое понятие разума. Следовательно, даже и откровенную религию мы будем рассматривать, с одной стороны, как *естественную*, а с другой — и как *ученую*, испытаем ее в этом качестве и получим возможность решить, что именно и в какой степени присуще ей из первого или из второго источника.

Однако если мы намереваемся говорить об откровенной религии (по крайней мере о принимаемой за таковую), то этого нельзя делать, не заимствуя из истории какого-либо поясняющего примера, ибо иначе мы вынуждены будем измыслить себе в качестве примеров такие случаи, чтобы понять, когда их вероятность может стать для нас спорной. Мы поступим наилучшим образом, если возьмем какую-нибудь содержащую подобные примеры книгу, предпочтительно такую, которая внутренне соединена с нравственными и, следовательно, родственными разуму учениями в качестве связующего звена в объяснении нашей идеи откровенной религии вообще; тогда эту книгу — как одну из нескольких книг, трактующих на основании воплотившегося в них откровения о религии и добродетели, — мы избираем как пример полезного самого по себе способа объяснить то, что в этой религии для нас может быть чистой, а следовательно, всеобщей религией разума. При этом мы не должны вторгаться в область тех, кому доверено истолкование этой книги как совокупности позитивных учений

откровения, и тем самым оспаривать их истолкование, основанное на учености. Для религии разума, поскольку она вместе с философами идет к одной и той же цели, а именно к моральному добру, гораздо выгоднее привести это истолкование с помощью его собственных разумных основ к тому же, чего она сама намерена достичь другим путем.

Этой книгой здесь может быть Новый Завет как источник учения христианской веры. Соответственно нашему намерению мы хотим в данном случае представить в двух подразделах христианскую религию сперва как естественную, а затем как ученую религию по ее содержанию и по наличным в ней принципам.

Первый подраздел

Христианская религия как естественная религия

Естественная религия как мораль (в отношении свободы субъекта), соединенная с понятием о том, что может способствовать достижению ее конечной цели (с понятием о *Боге* как моральном творце мира) и в ее отношении к человеческому веку, который соразмерен со всей этой целью в общем (к бессмертию), — есть чисто практическое понятие разума, которое, несмотря на свою бесконечную плодотворность, все же столь мало предполагает участие теоретической способности разума, что каждого человека можно достаточно убедить в этой религии практически и по крайней мере предположить действие ее у каждого как долг. Она включает в себе великое требование истинной церкви, а именно квалификацию всеобщности, поскольку под этим понимается ее значимость для каждого (*universalitas vel omnitude distributiva*), т.е. всеобщее единодушие.

Чтобы в этом смысле распространить и сохранить ее как мировую религию, она нуждается, правда, в служении (*ministerium*) только невидимой церкви, но отнюдь не в должностных лицах (*officiales*), т.е. нуждается в учителях, а не в предстоятелях, ибо через религию разума каждого отдельного человека еще не существует ни одна церковь как всеобщее *объединение* (*omnitude collectiva*) или по крайней мере не ставится в этой идее как цель.

Но подобное взаимосогласие не может сохраняться са-

мо собою и не может, не превращаясь в видимую церковь, возрастать в своей всеобщности; оно возможно лишь если его будет сопровождать коллективная всеобщность, т.е. единение верующих в одной (видимой) церкви по принципам чистой религии разума. Однако и эта церковь не может возникнуть сама собою из указанного духовного единства, или же если бы она была создана, то (как это было показано выше) ее свободные приверженцы не смогли бы обеспечить ей устойчивое состояние как *сообществу* верующих (ибо ни один из этих просвещенных людей не считает, что в интересах своих религиозных убеждений он нуждается в сообществе с прочими приверженцами той же религии). Отсюда следует, что если к этим естественным, с помощью лишь разума познаваемым законам не присоединятся известные статутарные, но в то же время сопровождаемые законодательным влиянием (авторитетом) установления, то всегда будет недостаток в том, что, собственно, и составляет особый человеческий долг и средство для достижения высшей цели человечества, а именно в устойчивом единении людей в одной всеобщей видимой церкви. Такой авторитет, как ее основополагающее начало, предполагает факт, а не только чистое понятие разума.

Если мы признаем учителя, о котором история (или по крайнсей мере общественное мнение, не вызывающее серьезных возражений) говорит, что он принес чистую, всему миру понятную (естественную) и проникновенную религию, положения которой, как дарованные нам, мы сами можем проверить, что он впервые публично изложил эти наставления и даже наперекор тягостной, не ставящей перед собой моральных целей господствовавшей церковной вере (рабское повиновение которой может служить примером любой другой преимущественно статутарной веры, которые в то время были распространены повсеместно); если мы найдем, что эту всеобщую религию разума он сделал непременным условием всякой религиозной веры и присоединил к ней известные статуты, которые заключают в себе формы и обычаи, долженствующие служить средствами осуществления основанной на этих принципах церкви, — то мы можем, отвлекаясь от случайности и произвольности некоторых

его предписаний, направленных к этой цели, дать последней название истинной всеобщей церкви и не отказывать учителю в праве призывать людей к единению в ней, поскольку он не стесняет веры новыми обременительными предписаниями, а из однажды отданных им не намерен делать особых священных обрядов, обязательных как существенные элементы религии.

После данного описания невозможно ошибиться в личности, которая может почитаться если не в качестве *основателя* свободной от всех статутов и начертанной в сердце каждого человека *религии* (ибо последняя не может возникнуть по чьему-либо произволению), то в качестве основателя первой истинной *церкви*.

Чтобы засвидетельствовать его достоинство божественного посланника, мы хотим привести здесь некоторые из его предписаний как не подлежащие сомнению документы религии вообще. Они могут находиться в каком угодно отношении к истории (ибо в самой их идее заложено уже достаточное основание для их признания), но, конечно, не могут быть ничем другим, как лишь учением чистого разума. Это единственные положения, доказательство которых заключено в них самих и на которых, следовательно, преимущественно должно покоиться доказательство всех прочих.

Прежде всего он хочет, чтобы не соблюдение внешних гражданских или статутарных церковных обязанностей, но лишь чистосердечные моральные убеждения могли сделать человека угодным Богу (Матфей, 5, 20 48), чтобы грех в помысле имел для Бога такое же значение, как и грех в деянии (5, 28), и чтобы вообще святость стала целью, к которой человек должен стремиться (5, 48), а, например, ненависть в сердце была бы приравнена к убийству (5, 22); чтобы учиненная по отношению к ближнему несправедливость могла быть искуплена только перед ним же, а не посредством богослужебных обрядов (5, 24), и чтобы в вопросе правдивости гражданское средство вынуждения*, присяга, не наносило ущерба

* Трудно понять, почему прямое запрещение такого, основанного на очевидном суеверии, а не на совестливости, принудитель-

уважению к самой истине (5, 34 — 37); чтобы естественная, но злая склонность человеческого сердца была совершенно изменена — сладостное чувство мести должно перейти в терпимость (5, 39 — 40), а ненависть к врагам — в благодетельность (5, 44). Таким образом он полагает, по его словам, полностью отдать должное иудейскому закону (5, 17), причем, как совершенно очевидно, истолковательницей последнего должна быть не библейская ученость, а чистая религия разума, потому что этот закон, взятый в его буквальной формулировке, допускал прямо противоположное всему вышесказанному.

Сверх того, он не оставляет незамеченным применительно к выражениям “тесные врата” и “узкий путь” и лжетолкование закона, которое люди позволяют себе, дабы отклониться от своего истинного морального долга и благодаря исполнению долга церковного считать себя вне ответственности (7, 13)*. Вместе с тем от этого чис-

ного средства для дачи показаний перед гражданским судом представляется религиозным наставникам столь малозначащим. Ведь что это — суеверие, на действие которого здесь больше всего рассчитывают, видно из следующего. В отношении человека, которому не доверяют, думая, что при торжественном показании, на истине которого покоятся постановления человеческого права (святейшего, что только есть в мире), он не скажет правды, — все же полагают, что его принудит к этому формула, ничего в себе не содержащая, кроме того, что данный человек призывает на себя божественное наказание (которого ему и без того не удастся избежать ввиду допущенной им лжи), как если бы от него самого зависело, будет он держать ответ перед высшим судом или нет.

В приведенном месте Писания этот род клятвы изображается как *нелепая* и дерзкая попытка осуществить то, что не в нашей власти, как бы с помощью волшебных заклинаний. — Но вполне понятно следующее: мудрый учитель, говоря, что все, сказанное в удостоверение истины сверх слов “да, да”; “нет, нет”, — от лукавого, прекрасно представлял отрицательные последствия, которые влечет за собой присяга, а именно, что придаваемое ей величайшее значение делает почти позволительной обыденную ложь.

* “Тесные врата” и “узкий путь”, ведущий к жизни, есть путь доброго образа жизни, а *широкие врата* и большая дорога, по которой идут многие, есть церковь. Суть не в том, что церковь и ее положения будто бы способствуют отвращению людей от истинно-

того образа мыслей он требует доказательства *делами* (5, 16), лишая заманчивой надежды тех, кто думает восполнить недостаток дел призыванием и прославлением высшего законодателя в лице его посланника, чтобы лестью добиться его милости (5, 21). Ему хотелось бы, чтобы эти дела ради примера для подражания совершались публично (5, 16) и притом в радостном настроении духа, а не как рабски-вынужденные действия (6, 16), и чтобы таким образом религия из незаметно начавшегося утверждения и распространения благого образа мыслей, как из хлебного зерна на хорошем поле или фермента добра, благодаря своей внутренней силе постепенно возросла до царства божьего (13, 31—33).

Наконец, он охватывает все обязанности 1) во *всеобщем* правиле (которое включает в себе как внутреннее, так и внешнее моральное отношение людей), а именно: исполняй свой долг не из каких-либо других побуждений, а лишь из непосредственного уважения к нему, т.е. возлюби Бога (законодателя всякого долга) превыше всего, 2) в *особом* правиле, которое, в частности, касается внешних отношений к другим людям как всеобщего долга: люби всякого как самого себя, т.е. содействуй его благу из непосредственного, не сводимого к корыстным побуждениям благоволения. Эти заповеди суть не только законы добродетели, но и предписания святости, которым мы должны следовать и простое исполнение которых именуется *добродетелью*.

Следовательно, тех, кто намерен сложа руки, в совершенном бездействии ожидать морального блага как дара небесного, он лишает всякой надежды на это. Тому, кто естественный задаток добра, заложенный в человеческой природе (как вверенный ему талант), оставляет неиспользованным, в ленивой уверенности, что высшее моральное влияние восполнит ему недостающее нравственное свойство и совершенство, — он грозит, что даже то добро, которое этот человек мог бы сделать по своим ес-

го пути, а в том, что *участие* в церкви, признание ее статута или торжественное исполнение обрядов принимается за наиболее угодный Богу способ его почитания.

тественным задаткам, из-за подобного небрежения не должно быть зачтено ему (25, 29).

Что же касается весьма естественного для людей ожидания соответствующей их нравственному поведению участи в отношении счастья — особенно если часто приходится жертвовать последним ради первого, — то он обещает (5, 11, 12) за это награду будущего века; но, соответственно различию образа мыслей при этом поведении, обещает тем, кто исполняет свой долг *ради награды* (или ради освобождения от заслуженного ими наказания), иначе, нежели лучшим людям, которые исполняют все это только ради самого долга. Тот, кем владеет своекорыстие, бог этого мира, будет, если он, не отказываясь от указанного порока, делает его лишь более утонченным с помощью разума и распространяет за узкие границы настоящего, выглядеть тем самым как человек (Лука, 16, 3 — 9), обманывающий своего господина и вынуждающий его на жертвы ради долга. Ведь если ему приходит на ум, что он все же когда-нибудь, а возможно, и скоро, должен будет покинуть этот мир и что ничего из того, чем он здесь владел, нельзя взять с собою в иной мир, то он принимает решение — все, что он или его господин, своекорыстие, могли в этом мире на законном основании потребовать с нуждающихся людей, списать со своего счета и вместо этого запастись как бы векселями, учитываемыми в другом мире. Этот человек, если говорить о побудительных мотивах такой благотворительности, поступает скорее *расчетливо*, чем *нравственно*, но все же соответственно нравственному закону (по крайней мере его букве), и может надеяться, что даже и такое дело не должно в будущем остаться без воздаяния*.

* Мы ничего не знаем о будущем и не должны искать в нем большего, чем то, что стоит в сооветствующей разуму взаимосвязи с побуждениями и целями нравственности. Сюда относится и вера, что не существует такого доброго поступка, который не имел бы благих последствий для совершившего его и в будущем мире. Следовательно, человек, хотя бы в конце жизни он считал себя недостойным и отверженным, все же не должен в силу этого удерживаться от совершения по крайней мере еще *одного доброго дела*,

С этим можно сравнить сказанное о благотворительности к нуждающемуся, совершаемой только из побудительных основ долга (Матфей, 25, 35—40), ибо судия мира лишь тех, кто оказывал помощь нуждающимся, отнюдь не считая свой поступок чем-то достойным награды и не думая этим словно обязать небо к вознаграждению, не думая именно потому, что такие люди действуют без всяких расчетов на вознаграждение,— объявляет истинными избранныками своего царства. Отсюда ясно, что учитель евангельский, говоря о награде в будущем мире, видит в ней никак не средство побуждения к действиям, но лишь намерен превратить ее (как возвышающее душу представление о полноте божественной благодати и мудрости в водительстве родом человеческим) в объект самого чистого уважения и величайшего нравственного удовлетворения для разума, в целом судящего о назначении человека.

Здесь перед нами совершенная религия, которая для всех людей может быть сделана понятной и убедительной с помощью их собственного разума, которая, кроме того, стала наглядной на единственном примере, продемонстрировав возможность и равным образом необходимость последнего для нас как образца для подражания (насколько люди на это способны), причем ни истинность ее положений, ни авторитет и достоинство вероучителя не нуждаются в каком-либо другом удостоверении (для которого нужна ученость или чудо, а это доступно далеко не каждому). Если при этом встречаются ссылки на более старое (Моисеево) законодательство и на предшествующие примеры, как будто и они могут служить для подтверждения его позиции,— то они были сделаны не для удостоверения истины проповедуемых учений, а лишь с целью донести последние до людей, ко-

если это в его возможности. И в данном случае он имеет основание надеяться, что в той мере, в какой он проявил здесь чистое и доброе намерение, его поступок все же представляет собой большую ценность, чем те чуждые дел отпущения грехов, которые, нисколько не уменьшая виновности, призваны заменить собою отсутствие добрых дел.

торые целиком и полностью слепо льнули к старому. Ведь людям, умы которых, будучи наполнены статутарными догматами, становятся почти невосприимчивыми к религии разума, понять последнюю должно быть в любом случае гораздо труднее, нежели тогда, когда она вносится в умы не ученых, но и не испорченных людей. В силу этого не должно казаться странным, если человек находит изложение, приспособленное к тогдашним предрассудкам, загадочным и требующим осторожного объяснения; вместе с тем оно повсюду позволяет увидеть, да и часто определенно указывает на религиозное учение, которое, не требуя никаких особых знаний, должно быть понятным и убедительным для каждого человека.

Второй подраздел Христианская религия как ученая религия

Поскольку религия излагает, как необходимые, догматы, которые как таковые не могут быть познаны посредством разума, но тем не менее должны быть без всяких искажений (по существенному содержанию) сообщены всем людям на все будущие времена, — постольку ее (если не допускать чуда постоянного откровения) следует рассматривать как священное достояние, вверенное надзору ученых. Ибо, хотя она, будучи *поначалу* сопровождается чудесами и подвигами, даже в том, что не находит подтверждения в разуме, повсюду может найти себе место, все же самые сообщения об этих чудесах, равно как и изложение предписаний, нуждающихся в подтверждении с помощью последних, требуют *в последовательности времен* письменного, документального и неизменного поучения для потомства.

Признание догматов религии называется по преимуществу *верой* (*fides sacra*). Поэтому мы будем рассматривать христианскую веру, с одной стороны, как чистую *веру разума*, а с другой — как *веру откровения* (*fides statutaria*). На первую надо смотреть как на принимаемую каждым свободно (*fides elicita*), а на вторую — как на заповеданную веру (*fides imperata*).

В злом начале, которое заключено в человеческом сердце и от которого никто не свободен, в невозможности

считать себя когда-либо оправданным перед Богом благодаря своему образу жизни и в то же время в необходимости такой имеющей перед ним значение справедливости, в непригодности суррогатов для восполнения недостатка добропорядочности посредством церковных обрядов и набожного рабского служения и, напротив, в неперенной необходимости стать новым человеком, — во всем этом каждый может убедиться с помощью своего собственного разума, и задача религии — убеждать в этом.

Но, учитывая то, что христианское учение построено на фактах, а не только на понятиях разума, его называют уже не христианской *религией*, но христианской верой, которая положена в основание церкви. Служение церкви, посвященное подобной вере, бывает, следовательно, двояким: с одной стороны, оно должно руководствоваться исторической верой, а с другой — подобрать церкви согласно практической и моральной вере разума. Ни одна из двух сторон служения не может отделяться от другой в христианской церкви и существовать сама по себе; последнюю нельзя отделять от первой, так как христианская вера есть религиозная вера, а первую от последней — потому что это ученая вера.

Христианская вера как *ученая* вера опирается на историю и, поскольку в основе ее (объективно) лежит ученость, она сама по себе не является *свободной* и выводимой из усмотрения достаточных теоретических оснований *верой* (*fides elicit*). Если бы она была чистой верой разума, то ее все же следовало бы — хотя моральные законы, на которых она основана как вера в божественного законодателя, повелевают безусловно — рассматривать как свободную веру, что и отмечено нами в первом подразделе. К тому же, если только веру не превращают в долг, она могла бы быть, как историческая вера, теоретически свободной верой, будь каждый учен. Если же она должна быть достоянием каждого, даже и неученого человека, — то она является не только заповеданной, но и в заповеди слепой, т.е. верой, которой повинуются (*fides servilis*), не пытаясь определить, действительно ли это божественная заповедь.

В христианском учении об откровении отнюдь нельзя

начинать с *безусловной веры* в откровенные (от разума сами по себе скрытые) положения, а ученое познание не должно следовать за ней только как защита от наступающего врага, ибо иначе христианская вера была бы не только *fides imperata*, но даже *servilis*. Ее, следовательно, нужно постоянно изучать, по меньшей мере, как *fides historice elicitae*, т.е. *ученость* должна быть в ней, как в откровенном вероучении, не арьергардом, но авангардом, и немногочисленные ученые толкователи Писания (клирики), которые тоже не могут быть совсем свободны от мирского суемудрия, должны увлечь за собой длинную вереницу неученых (мирян), которые сами по себе несведущи в Писании (и к которым принадлежат даже и гражданские правители).

Если же дело обстоит иначе, то всеобщий человеческий разум следует признавать и почитать в естественной религии христианского вероучения высшим повелевающим принципом, а учение откровения, на котором основывается церковь и которое нуждается в ученых как в истолкователях и хранителях, распространять лишь в качестве простого, хотя и в высшей степени излюбленного и ценного средства, способствующего упрочению и расширению доступности религии разума даже среди самых невежественных людей.

Вот это и есть истинное *служение* церкви под главенством доброго принципа. А служение, где откровенная вера должна предшествовать религии, есть *лжеслужение*, в котором моральный порядок совершенно извращается и то, что является лишь средством, заповедуется безусловно (словно некая цель). Вера в положения, в которых человек неученый не может удостовериться ни с помощью разума, ни посредством Писания (поскольку оно само сначала должно быть обосновано документами) становится абсолютным долгом (*fides imperata*) и вместе с другими связанными с ней предписаниями возвышается до ранга лишенной, впрочем, моральных основ определения действий как бы рабской душеспасительной веры.

Церковь, основанная на этом принципе, имеет, собственно, не слуг (*ministri*), как это было в ее первоначальном устройстве, но высших *должностных лиц* (*officiales*), которые, напротив, сами отдают приказания и — если

они (как в протестантской церкви) предстают не в иерархическом блеске, подобно облеченным внешней властью духовным чиновникам, и даже протестуют против этого на словах — в действительности все же хотят считаться единственными призванными истолкователями Священного Писания, лишая в силу этого чистую религию разума присущего ей достоинства всегда быть высшей истолковательницей последнего и ограничивая применение библейской учености исключительно надобностями церковной веры. Таким образом они превращают *служение* церкви (*ministerium*) в *господство* ее членов (*imperium*), пользуясь вместе с тем, чтобы скрыть это притязание, более скромным первым титулом. Однако подобное господство, которое могло бы не слишком обременять разум, дорого обходится ему, требуя приложения большей учености; ведь разум, “будучи слеп в отношении природного, обрушивает на себя всю древность и погребает себя под нею”¹⁰⁰. Ход, который принимают дела, коль скоро уж они оказываются в таком положении, следующий.

Прежде всего эти люди приписывают методу деятельности, мудро задуманному первыми распространителями христианского учения, с тем чтобы открыть последнему доступ к народу, значение составной части самой религии, причем эта часть якобы имеет значение для всех времен и народов; таким образом людей принуждают верить, что каждый христианин должен быть иудеем, Мессия которого пришел, с чем, однако, вовсе не согласуется то обстоятельство, что он, собственно, не связан законом иудейства (как статутарным), а тем не менее должен принимать с верой всю священную книгу этого народа как божественное откровение для всех людей*.

* Мендельсон весьма искусно использовал эту слабую сторону обычного способа представления христианства, чтобы полностью отклонить любое требование к сыну Израиля в отношении перемены веры. Ведь, говорит он¹⁰¹, иудейская вера, даже по признанию самих христиан, составляет нижний этаж, на котором, как верхний, покоится христианство, и данное требование было бы равносильно требованию сломать нижний этаж, чтобы поселиться в верхнем. Его настоящая мысль все же проглядывает достаточно ясно. Он хочет сказать: выбросьте только само иудейство из вашей

Теперь уже много затруднений возникает в связи с подлинностью этой книги (а ее подлинность вовсе еще не доказана тем, что некоторые места, да и вся содержащаяся в ней священная история, использованы в книгах христиан как раз для этой самой цели).

Иудейство до начала христианства и даже до того, как последнее достигло уже известной степени развития, все еще не выступало перед *ученой* публикой, т.е. ученым современникам из других народов известно не было, история его как бы не была подвергнута проверке, — так и получилось, что его священная книга ввиду ее древности обрела историческую достоверность. Но даже если допустить это, все же еще недостаточно знать указанную книгу в переводах и в таком виде передавать потомству. Для удостоверения основанной на ней церковной веры требуется, помимо всего прочего, чтобы во все будущие времена и у всех народов были ученые, сведущие в еврейском языке (насколько это возможно в отношении языка, на котором имеется только одна-единственная книга); однако изучение его должно быть не просто предметом исторической науки вообще, но таким делом, от которого зависит человеческое блаженство, т.е. должны быть люди, достаточно сведущие в этом языке, чтобы обеспечить для мира истинность религии.

Христианская религия, надо сказать, имеет почти

религии (в историческом вероучении оно всегда может оставаться в качестве древностей), и мы подумаем о вашем предложении (на деле тогда не осталось бы ничего, кроме чисто моральной, не обремененной статутами религии). Наше бремя после свержения ига внешней обрядности отнюдь не облегчится, если вместо него на нас возложат другое, а именно исповедание веры в священную историю, угнетающее совестливого человека гораздо более тяжко.

Впрочем, священные книги этого народа, пусть не для надобностей религии, но в интересах учености, должны сохраняться и пользоваться уважением, ибо нет другого такого народа, в истории которого с известным подобием вероятности были бы датированы события столь удаленных (вплоть до начала мира) эпох, что в них легко можно вместить всю известную нам светскую историю и таким образом заполнить те значительные пустоты, которые неволь-но оставляет последняя. (B)

сходную судьбу, так что, хотя ее священные события происходили на глазах образованного народа, история ее все же запоздала более чем на одно поколение, пока не стала достоянием ученой публики этого народа, и, стало быть, ее подлинность должна обходиться без подтверждения со стороны современников. Но у нее есть то огромное преимущество перед иудейством, что она вышла из уст первоучителя не как статутарная, а как моральная религия, вступив тем самым в теснейшую связь с разумом, и потому она сама по себе и без помощи исторической учености могла с завидным постоянством распространяться на все времена и все народы. И все же первые создатели общин находили необходимым сплестать с нею историю иудейства, которая при тогдашнем их положении (хотя, быть может, только по тем временам) была изложена мудро и таким образом дошла до нас в их священном наследии. А основатели церкви приняли это эпизодическое средство популяризации в число существенных артикулов веры и умножали его или традицией, или истолкованиями, которые на соборах приобретали законную силу, или же удостоверяли учеными доказательствами, в отношении каковых или их противоположности — внутреннего света, на который может претендовать и всякий мирянин, — нельзя не заметить, что с их помощью вере предстоит еще множество перемен. Перемен же нельзя избежать, пока мы ищем религию не в нас, но вне нас.

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ О ЛЖЕСЛУЖЕНИИ БОГУ В СТАТУТАРНОЙ РЕЛИГИИ

Единственно истинная религия не содержит в себе ничего, кроме законов, т.е. таких практических принципов, безусловную необходимость которых мы можем сознавать и которые, следовательно, мы признаем как откровенные в чистом разуме (не эмпирически). Только для надобностей церкви, которой можно придавать различные, равным образом хорошие формы, можно учреждать и статуты, т.е. считающиеся божественными предписания, которые нашему чистому моральному суждению

представляются произвольными и случайными. Считать эту статутарную веру (которая во всяком случае ограничивается одним народом и не может заключать в себе всеобщей мировой религии) существенной для служения Богу вообще и делать ее высшим условием божественного благоволения к человеку — это *религиозное заблуждение**, следование которому представляет собой *лжеслужение*, т.е. мнимое богопочитание, прямо противодействующее тому истинному служению, какого Бог от нас требует.

§ 1. О всеобщей субъективной основе религиозного заблуждения

Антропоморфизм, которого люди вряд ли могут избежать в теоретическом представлении о Боге и его сущности и который, впрочем (если только он не влияет на понятие о долге), сам по себе достаточно невинен, — в высшей степени опасен, поскольку дело касается нашего

* Заблуждение — это самообман отождествления простого представления о вещи с нею самой. Таково у скупого богача заблуждение *скряжничества*, когда он представление о том, что когда-нибудь, если захочет, он может воспользоваться своими богатствами, считает вполне достаточным возмещением того, что он ими никогда не воспользуется. *Иллюзия честолюбия* наделяет особой ценностью высокое суждение других людей, которые, в сущности, есть только внешнее выражение (внутренним образом, может быть, и не питаемого) уважения, — ценностью, которую следовало бы придавать только последнему, истинному уважению. Сюда, следовательно, относится также жажда титулов и орденов, ибо это лишь внешние представления о преимуществе перед другими. Даже *безумие* получило отсюда свое название, так как оно принимает простое представление (способности воображения) за присутствие вещи и привыкает именно так его и оценивать. — В данном же случае наличествует сознание обладания средством для достижения какой-либо цели (прежде, чем этим средством воспользуются), и достижение последней существует только в представлении. Следовательно, довольствоваться сознанием возможности достигнуть, как если бы оно было равнозначно самому достижению, — это *практическая иллюзия*, о которой только здесь и идет речь.

практического отношения к божьей воле и нашей моральности. Ибо тогда *мы сотворяем себе Бога**, которого мы легче всего можем склонить на свою сторону и освободить от обременительных и бесполезных усилий воздействовать на сокровеннейшую сущность нашего морального образа мыслей.

Основной принцип, который человек в подобном отношении обыкновенно берет себе за правило, таков: всем, что мы делаем исключительно в целях угождения божеству (пусть только это прямо не противоречит моральности, если даже решительно ничем ей не способствует), мы доказываем Богу нашу готовность служить как покорные и поэтому угодные ему подданные, следовательно, и служим (*in potentia*) ему.

Однако способ, которым человек надеется исполнить это служение Богу, по-видимому, не всегда носит характер жертвы; здесь могут быть торжественные празднества, даже общественные игры, которые, должно быть, часто служили у греков и римлян, да и сейчас еще служат тому, чтобы сделать божество милостивым к народу и к отдельным лицам соответственно их заблуждению. Но первые, жертвы (покаяния, бичевания, паломничества и т.д.), всегда считались более действенными средствами, сильнее воздействующими на милость неба и более пригодными для очищения от грехов, так как они убедитель-

* Звучит хотя и сомнительно, но отнюдь не предосудительно, когда говорят, что каждый человек сам себе *творит Бога* и, по моральным понятиям (будучи наделен бесконечно великими свойствами, которые относятся к способности представлять себе соответствующий им в мире предмет), даже обязан его творить, дабы уважать в нем того, *кто создал его самого*. Ибо какими бы способами некая сущность ни была изучена и описана другим как Бог и даже, быть может (если допустить это), являлась ему самому, — все же подобное представление он должен прежде всего согласовать со своим идеалом, чтобы решить, имеет ли он право принимать и почитать эту сущность как божество. Следовательно, из одного лишь откровения — если только в основе уже не заложено, как пробный камень, моральное понятие во всей своей чистоте — не может возникнуть никакой религии и всякое почитание Бога будет *идолослужением*. (В)

нее других служат доказательством безграничного (хотя и не морального) подчинения его воле. Чем бесполезнее такие самоистязания, т.е. чем меньше они направлены на общее моральное улучшение человека, тем священнее кажутся, ибо именно потому, что в мире они решительно бесполезны, но требуют великих усилий, они представляются направленными единственно на то, чтобы засвидетельствовать преданность Богу.

Хотя, как говорится, при такой постановке вопроса Бог ни в чем не получает никакого служения, он видит в этом добрую волю, сердце, которое, правда, слабо в исполнении его моральных заповедей, однако возмещает этот недостаток доказанной подобным путем готовностью служить. Здесь видна уже склонность к образу действий, который сам по себе не имеет никакого морального значения, будучи просто средством поднять чувственную способность представления до следования интеллектуальным идеям цели или подавить ее, если она как-либо может им противодействовать*.

Этому образу действий мы в нашем мнении тем не

* Для тех, кто повсюду, где отличия чувственного от интеллектуального для них не столь ясны, думает найти противоречия “Критики чистого разума” с нею самой, я здесь замечу, что если речь идет о чувственных средствах содействия интеллектуальному (чистого морального образа мыслей) или о препятствиях, которые эти средства ставят на его пути, то влияние двух столь неоднородных принципов никогда не следует рассматривать как *прямое*. Именно, как чувственные существа, мы в отношении *проявлений интеллектуального принципа*, т.е. в определении наших физических сил через *свободное произволение*, выступающее в действиях, можем действовать как вопреки закону, так и в его интересах, и, стало быть, причина и следствие представляются нам на деле однородными. Но что касается сверхчувственного (субъективного принципа моральности в нас, заложенного в непостижимом свойстве свободы), например, чистого религиозного образа мыслей, то в последнем мы не усматриваем ничего вне его закона (которого уже вполне достаточно), что касалось бы отношения причины и следствия в человеке, т.е. мы не можем *объяснить* себе из приписываемых людям моральных свойств возможность действий как событий в чувственном мире, и потому именно, что это свободные действия, а основы объяснения всех событий должны быть заимствованы из чувственного мира.

менее придаем значение самой цели, или, что совершенно то же самое, придаем настроенности души на восприятие обращенного к божеству образа мыслей (называемому *благоговением*) значение последнего.

Такое поведение есть, стало быть, только религиозное заблуждение, способное принимать всевозможные формы, причем в одних оно носит более моральный характер, чем в других, но во всех является не просто непреднамеренным обманом, но даже и максимумом: придавать средству, а не цели, самодовлеющее значение; в силу последнего это заблуждение во всех формах одинаково нелепо и предосудительно как скрытая склонность к обманыванию.

§ 2. Противоположный религиозному заблуждению моральный принцип религии

Прежде всего я принимаю как правило следующее, ни в каких доказательствах не нуждающееся положение: *все, что человек сверх доброго образа жизни предполагает возможным сделать, чтобы стать угодным Богу, есть лишь религиозное заблуждение и лжеслужение Богу.*

Я говорю, что человек полагает возможным сделать. Но этим вовсе не отрицается, что сверх всего доступного нам в тайнах божественной мудрости может существовать нечто возможное лишь для *Бога*, с помощью чего мы становимся угодными Ему людьми. И если подобную тайну церковь хочет выдать за данную в откровении, то было бы опасным религиозным заблуждением считать, будто *веровать* в это откровение (как его передает нам священная история) и *исповедовать* его (внутренним или внешним образом) есть нечто такое, что делает нас угодными Богу. Ибо подобная вера как внутреннее сознание своей твердой правоты поистине является *действием*, которое вынуждается только страхом, так что человек искренний скорее принял бы любое другое условие, но не это; ведь если во всех прочих видах рабского служения ему пришлось бы в любом случае делать только нечто излишнее, то здесь — нечто противоречащее совести: провозглашать то, в истине чего он не убежден. Следовательно, подобного рода вероисповеда-

ние, относительно которого человек уверяет себя, что оно само по себе (как восприятие заповеданного ему блага) может сделать его угодным Богу, есть нечто такое, что он намерен принять сверх добропорядочного следования существующим в мире моральным законам, в котором он обращает свое служение непосредственно к Богу.

Во-первых, по отношению к недостатку нашей собственной праведности (которая имеет значение перед Богом) разум не оставляет нас совсем без утешения. Он говорит, что тот, кто в истинном, преданном долгу образе мыслей, насколько это в его возможности, действует так, чтобы (по крайней мере в постоянном приближении к полному соответствию с законом) исполнять все свои обязанности, — тот смеет надеяться, что неподвластное ему будет восполнено высшей мудростью *тем или иным способом* (например, станет неизменной настроенность на это постоянное приближение). Но при этом разум не притязает на то, чтобы определить этот способ и знать, в чем он состоит, — а способ может быть настолько таинственным, что Бог мог бы открыть его нам в лучшем случае лишь в символическом представлении, т.е. дать нам понять его практическое значение, между тем как теоретически мы совершенно не в состоянии усвоить и выразить в понятиях, что же такое отношение Бога к человеку само по себе, если бы он даже и захотел открыть нам подобную тайну.

Но если некая церковь утверждает, что она может определить способ, каким Бог восполняет этот моральный недостаток рода человеческого, и вместе с тем обрекает на вечное осуждение всех людей, которые не знают этого естественным образом не известного разуму средства оправдания и поэтому, следовательно, не могут принять и исповедовать его как религиозный догмат, то кто же будет тогда неверующим? Тот, кто верует, не ведая, как совершается то, на что он надеется, или тот, кто хочет досконально познать этот способ избавления человека от зла и в противном случае отказывается от всякой надежды на избавление?

В сущности, для последнего познание этой тайны не представляет большого значения (ибо уже разум учит его, что ему совершенно бесполезно знать то, чем он ни-

как не сможет воспользоваться); знать эту тайну ему нужно лишь затем, чтобы (пусть это и происходит только внутренним образом) иметь возможность создать себе из веры, признания, исповедания и восхваления всего, что дает откровение, тот вид богослужения, который способен доставить ему милость неба без всякой траты его собственных сил на добрый образ жизни, стало быть, совсем даром, а благой образ жизни произвести каким-то сверхъестественным способом или, если совершается что-либо противное долгу, по крайней мере возместить это нарушение.

Во-вторых, если человек хоть в чем-то самом малом уклоняется от вышеупомянутой максимы, то лжеслужение Богу (суеверие) в дальнейшем становится *безграничным*, ибо вне ее все (что только прямо не противоречит нравственности) произвольно. От жертвы на словах, которая человеку так мало стоит, вплоть до жертвы благами природы, которые могли бы быть гораздо лучше употреблены ему на пользу, и даже вплоть до пожертвования своей собственной личности, при котором он утрачивается (в состоянии отшельника, факира или монаха) для мира, — все это он приносит Богу, но только не свой моральный образ мыслей. И если он говорит, что приносит Богу и свое сердце, то понимает под этим не убеждения, присущие богоугодному образу жизни, а искреннее желание внести свою жертву в счет вместо последних (*natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens*. Федр.¹⁰²).

Наконец, стоит только принять максиму якобы угодного Богу самого по себе и в случае нужды примиряющего с ним, но отнюдь не чисто морального служения, и оказывается, что способы служить ему, как бы механические, не имеют никакого существенного отличия, которое давало бы одному преимущество над другим. Все они по достоинству (или скорее по недостоинству) одинаковы, и только простым жеманством можно объяснить желание считать себя за более тонкое отклонение от интеллектуального почитания Бога персоной более изысканной, чем те, кого можно обвинять в (пусть и мнимом) более грубом отклонении в сторону чувственности. Посещает ли ханжа согласно предписаниям церковь, со-

вершает ли он паломничество к святыням в Лоретто или в Палестину, произносит ли он свои молитвенные формулы губами или, как это делают в Тибете (где веруют, что эти пожелания отлично достигнут своей цели, если только они в какой-либо форме изложены письменно, например на флагах, поставленных по ветру, или заключены в барабан, который, как маховое колесо, *приводится в движение* рукой), с помощью *молитвенного колеса* отправляет их прямо в небесные инстанции — все это, какой бы другой суррогат морального служения Богу ни был пущен в ход, в сущности, совершенно одно и то же и имеет одинаковую цену.

В то же время дело состоит не в различии по внешней форме, но все сводится к признанию или отрицанию единственного принципа: либо представлять Бога только в моральном образе мыслей, поскольку он находит жизнепроявление в действиях, либо стараться угодить Богу благочестивыми заигрываниями и ничегонеделанием*.

Но разве нет возвышающейся над всей сферой человеческих способностей головокружительного *заблуждения добродетели*, которое вместе с пресмыкающимся религиозным заблуждением можно было бы зачислить в общий класс всяких самообманов? Нет. Добродетельный образ мыслей всегда занимается чем-нибудь *действительным*, что само по себе угодно Богу и содействует улучшению мира. Хотя при этом и может появиться иллюзия самомнения, побуждающая считать самого себя равным идее своего священного долга, но такое бывает

* Можно считать явлением психологического порядка, что приверженцы того или другого вероисповедания, в котором не столь велик статутарный элемент веры, чувствуют себя облагороженными и словно более просвещенными, хотя и они все еще в достаточной мере не свободны от того, чтобы (как это они действительно делают) не взирать презрительно с мнимой высоты своей чистоты на своих собратьев по церковному заблуждению. Причиной служит то, что они в силу вышеуказанного обстоятельства (как бы само по себе оно ни было ничтожно) хотя и приблизились к чисто моральной религии, однако, будучи все еще слишком подвержены заблуждению, стремятся заменить эту религию благочестивыми обрядами, причем разум тут всего лишь чуточку менее пассивен.

только случайно. Считать эту идею высочайшей ценностью — это не заблуждение, подобное церковным упражнениям в благочестии, а несомненный вклад, содействующий улучшению мира.

Кроме того, стало уже обычаем (по крайней мере церковным) называть то, что человек может сделать, руководствуясь принципом добродетели, *природой*, а все, что служит только восполнением его моральной способности и, так как полнота и достаточность последней вменяется нам в долг, может быть лишь предметом желания, надежды или молитвы, — *благодатью*; а поскольку то и другое вместе по обычаю считается причинами, порождающими достаточные для богоугодного образа жизни убеждения, их не только отличают друг от друга, но даже друг другу противопоставляют.

Убеждение, что действия благодати можно отличать от действий природы (добродетели) или что с помощью *первых* можно выработать в себе и последние, следует считать *обольщением*, ибо мы не можем ни познать где бы то ни было в опыте сверхчувственный предмет, ни тем более оказать на него влияние, чтобы склонить на нашу сторону, хотя иногда в душе возникают благотворные для нравственности побуждения, которые нельзя объяснить и перед лицом которых мы вынуждены признаться в своем невежестве: “Ветер веет, куда он хочет, но ты не знаешь, откуда он приходит” и т.д.¹⁰³. Желание *воспринять* в себе влияние небес есть известного рода безумие, в котором, впрочем, также может быть метод (так как эти мнимые внутренние откровения всегда должны примыкать к моральным и, следовательно, принадлежащим разуму идеям), но которое тем не менее всегда остается вредным для религии самообманом. Веровать в то, что действия благодати могут и, возможно, даже должны существовать для восполнения несовершенства нашего стремления к добродетели, — вот все, что мы можем сказать об этом. В остальном мы лишены возможности что-либо определить относительно ее признаков и тем более что-либо сделать для ее привлечения.

Заблуждение, будто путем отправления религиозного обряда можно добиться чего-либо в делах своего оправ-

дания пред Богом, — это религиозное *суеверие*, подобное иному заблуждению, будто можно добиться оправдания через общение с Богом, что есть религиозное *самообольщение*.

Желание стать угодным Богу, совершая то, что может сделать каждый человек и не будучи добрым человеком (например, исповедание статутарных догматов, соблюдение церковной обрядности и дисциплины и т.д.), — именуется заблуждением суеверия. Подобное название оно носит потому, что избирает только природные (не моральные) средства, которые сами по себе совершенно бездейственны в области неприродной (т.е. в области нравственного блага).

Об обольщении же можно говорить в том случае, когда даже и само воображаемое средство, будучи сверхчувственным, находится за пределами человеческих возможностей, если даже отвлечься от недостижимости задаваемой этим заблуждением сверхчувственной цели; ведь ощущение непосредственного присутствия высшего существа и отличие этого ощущения от всякого другого, даже морального, было бы восприимчивостью к такому созерцанию, для которого в человеческой природе нет соответствующего чувства.

Заблуждение суеверия, содержа пригодное и в то же время само по себе возможное для того или иного субъекта средство, способное по крайней мере противодействовать препятствиям на пути богоугодного образа мыслей, в этом отношении является все же родственным разуму и лишь случайно — именно поскольку оно превращает то, что может быть только средством, в предмет непосредственного божественного благоволения — является предосудительным. Напротив, заблуждение религиозного самообольщения — это моральная смерть разума, без которого, разумеется, не может существовать никакая религия как таковая, которая, как и вся нравственность вообще, должна быть основана на принципах.

Положение церковной веры, устраняющее или предупреждающее любое религиозное заблуждение, звучит, следовательно, так: церковная вера, наряду со статутарными догматами, без которых она до сих пор не может

полностью обойтись, должна вместе с тем заключать в себе принцип — вводить религию доброго образа жизни как настоящую цель, чтобы впоследствии иметь возможность обойтись и без первых.

§ 3. О поповстве* как возглавляющем лжеслужение доброму принципу

Почитание могущественных невидимых существ, naturalmente вынуждаемое у беспомощного человека природным страхом, возникающим из сознания собственного бессилия, начинается не прямо с религии, а с рабского богослужения (или идолослужения), которое, получив известную официально узаконенную форму, становится *храмовым служением* и лишь после того, как с этими законами мало-помалу связывается моральное образование людей, превращается в *церковное служение*; в основе обоих до тех пор лежит историческая вера, пока, наконец, на нее не *начинают* смотреть только как на предварительную, видя в ней символическое изображение чистой религиозной веры и средство для содействия последней.

Между тунгусским *шаманом* и европейскими *прелатами*, управляющими одновременно и церковью и государством, или (если мы предпочтем вместо глав и предводителей рассматривать только приверженцев веры согласно их собственному способу представления) между совершенно чувственным *вогулом*, который лапу мед-

* Это название, обозначающее авторитет духовного отца (*па́па*) приобретает оттенок порицания только в побочном понятии о духовном деспотизме, который можно встретить во всех церковных формах, сколь бы неприятными и популярными они ни казались. Я во всяком случае отнюдь не хочу, чтобы меня понимали так, будто я, противопоставляя секты, намереваюсь оценить одни с их обычаями и учреждениями ниже других. Все они заслуживают равного уважения, поскольку их формы — только попытка и несчастных смертных осуществить чувственным образом царство божье на земле. Все они заслуживают и равного порицания, если форму воплощения этой идеи (в видимой церкви) они принимают за суть дела. (В)

вежней шкуры утром кладет себе на голову с короткой молитвой: “Не убей меня до смерти!” — и утонченными *пуританами* и *индепендентами* в *Коннектикуте* есть, правда, значительное различие в манере веровать, но отнюдь не в *принципе*. Ведь что касается последнего, то все они принадлежат к одному и тому же классу, а именно к классу таких людей, которые свое служение Богу полагают в том, что само по себе не делает никого из них лучшим (вера в известные статутарные положения или исполнение произвольной обрядности). Лишь те, кто думает найти истинное служение в умонастроении благого образа жизни, отличаются от упомянутых выше людей, поскольку переходят к совершенно иному, более возвышенному, чем первый, принципу. В последнем его приверженцы познают себя членами (невидимой) церкви, которая обнимает всех благомыслящих и которая по своему существенному свойству одна только и может быть истинно всеобщей.

Направить невидимую силу, повелевающую судьбой людей, к их выгоде — намерение, которое присуще всем людям. Лишь о том, как приступить к его осуществлению, они думают различно. Если эту силу они считают разумным существом и, следовательно, приписывают ей волю, от которой ожидают решения своей участи, то их стремление может состоять исключительно в выборе способа, которым они, как подвластные его воле существа, в своем поведении могут стать ему угодными. Если же они мыслят его как существо моральное, то с помощью своего собственного разума легко убеждаются в том, что условием приобретения его благоволения должен быть только их морально благой образ жизни и прежде всего чистый образ мыслей как субъективный принцип последнего. Но высшее существо, по-видимому, все-таки может желать, помимо этого, служения в такой форме, которая не бывает известна нам только через разум, а именно служения посредством действий, которые как таковые нельзя, правда, сами по себе считать моральными, но которые тем не менее — или как предписанные им, или с целью выказать ему нашу покорность — произвольно приняты нами. В обоих вышеуказанных способах действия, если они составляют единое систематически упоря-

доченное целое, люди, стало быть, полагают *служение Богу вообще*.

Если оба способа должны быть соединены, то или непосредственно их совокупность, или каждый в отдельности как средство для другого, играющего в этом случае роль собственно служения Богу, будут считаться способом угодить последнему. Само собой ясно, что моральное служение Богу (*officium liberum*) ему непосредственно угодно. Однако его нельзя признать высшим условием всякого божественного благоволения к людям (которое уже заключено в понятии моральности), если и служение за награду (*officium mercenarium*) можно рассматривать как *единственно само по себе угодное Богу*, ибо тогда никто не знал бы, какое именно служение в данном случае предпочтительнее (чтобы соответственно с этим составить суждение о своем долге) или каким образом они могли бы восполнить друг друга. Таким образом, поступки, сами по себе не имеющие никакого морального значения, допустимы лишь постольку, поскольку они служат средством для содействия тому, что в поступках непосредственно является благом (для нравственности), т.е. допустимы ради *морального служения Богу* как ему угодные.

Человек, который поступки, сами по себе не содержащие ничего угодного Богу (морального), все же использует как средство приобрести непосредственное божественное благоволение и тем самым добиться исполнения своих желаний, — находится в плену иллюзии обладания искусством производить совершенно естественными действиями сверхъестественное влияние. Подобные попытки принято называть *колдовством*, но это слово (поскольку оно привносит побочное понятие общения со злым принципом, тогда как эти попытки могут мыслиться все же предпринятыми с благой моральной целью, но по недоразумению) мы предпочли бы заменить общеизвестным словом *фетишизация*. Сверхъестественным действием человека можно считать такое, которое лишь потому возникает в его мыслях, что он якобы воздействует на Бога и пользуется им как средством произвести в мире такие изменения, для которых его силы и даже, быть может, его прони-

цательность в отношении угодности этих перемен также и Богу сами по себе недостаточны. Все это включает нелепость уже в своем понятии.

Обычно человек с помощью того, что непосредственно делает его предметом божественного благоволения (с помощью деятельной расположенности к доброму образу жизни), старается еще, придерживаясь известных формальностей, стать *достойным* восполнения своей неспособности посредством сверхъестественного содействия, оказывая в данном отношении уважение обрядам, которые хотя и не имеют никакого непосредственного значения, но служат все же средством содействия этому моральному образу мыслей. Если же он, кроме того, полагает, что для достижения объекта своих благих моральных желаний ему достаточно только *воспринимать*, то хотя он и рассчитывает на нечто *сверхъестественное* для восполнения своей естественной неспособности, но не как на нечто *содеянное человеком* (в результате воздействия на божественную волю), а как на нечто им воспринимаемое, на что он может надеяться, но произвести чего он сам не в силах.

Если же поступки, сами по себе (насколько мы усматриваем) не содержащие ничего морально угодного Богу, все же, по мнению этого человека, должны служить средством и даже условием, при котором можно ожидать непосредственно от Бога исполнения своих желаний, — то такой человек находится под влиянием заблуждения, будто он, не обладая ни физической способностью, ни моральной восприимчивостью для такого сверхъестественного дела, может тем не менее осуществить его *естественным*, но не имеющим ничего общего с моральностью способом (для применения которого не нужно иметь богоугодного образа мыслей, поскольку способ этот равно доступен наихудшему и наилучшему человеку) — а именно: произнося формулы призывания Бога, исповедуя ожидающую вознаграждения веру, соблюдая церковные обряды и т.п. — и таким образом словно *волшебством* обеспечить себе божественное содействие. Ведь между чисто физическими средствами и морально-действующей причиной нет связи по какому-либо

закону, который разум мог бы помыслить и по которому последняя могла бы с помощью первых быть представлена как предназначенная для известных действий.

Итак, тот, кто предпосылает (в качестве необходимого для религии) соблюдение статутарных, нуждающихся в откровении законов, и притом не только как средство обрести моральный образ мыслей, но и как объективное условие превращение в непосредственно угодного Богу человека, и предпочитает эту историческую веру стремлению к доброму образу жизни (вместо того, чтобы первую, как нечто лишь *условным образом* угодное Богу, сообразовать с последним как угодным ему *во всяком случае*), — тот превращает служение Богу в *сотворение фетишей* и занимается лжеслужением, которое перечеркивает любую подготовку к истинной религии. Если нужно соединить две хорошие вещи, то как много зависит от порядка, в котором их соединяют!

В этом отличии и состоит истинное *просвещение*. Служение Богу впервые становится свободным и, значит, моральным служением. Но если от него отходят, то вместо свободы чад божьих на человека возлагают иго закона (статутарного), который, принуждая безусловно веровать в нечто известное лишь исторически и потому не могущее быть убедительным для каждого, — является для совестливого человека куда более тяжким игом*, не-

* “Иго благо и бремя легко”¹⁰⁴ — когда долг, обязательный для каждого, можно рассматривать как возложенный на человека им же самим и при содействии своего собственного разума. Долг этот, стало быть, принимается вполне добровольно, но такого рода бывают лишь моральные законы как божественные заповеди, о которых основатель чистой церкви мог сказать: “мои заповеди не тяжки”¹⁰⁵. Этим он хотел выразить лишь то, что они *не обременительны*, ибо каждый сам сознает необходимость их исполнения, и, следовательно, ему ничто не навязывается; между тем деспотически предписанные, пусть и для нашего блага (но не нашим разумом) возложенные на нас распоряжения, от которых мы не можем видеть никакой пользы, подобны издевательству (мучению), которому подчиняются только по принуждению. Но сами по себе поступки, взятые в чистоте их источника и совершенные по предписанию этих моральных законов, поистине достаются чело-

жели весь хлам благочестивых обрядов, которые достаточно исполнять, чтобы жить в полном согласии с учрежденным церковным общежитием. В последнем случае никому не нужно в своем вероисповедании внутренним или внешним образом признавать общежитие *основанным Богом* учреждением; ведь это действительно обременило бы совесть.

Поповство, следовательно, является институтом церкви, поскольку в ней господствует *служение фетишу*, всегда встречающееся там, где основу и существо служения Богу образуют не принципы нравственности, а статутарные заповеди, правила веры и обряды. Хотя и существует ряд форм церкви, в которых сотворение фетишей столь разнообразно и столь механично, что, по видимому, вытесняет всякую моральность, а значит, и религию, и должно заступить их место, тем самым подходя весьма близко к язычеству, — но дело не сводится на “более” или “менее” там, где достоинство или недостойнство покоится на свойствах высшего повелевающего принципа. Если согласно последнему, послушное подчинение догмату возлагается как рабская служба, а не как свободное почитание, подобающее *высшему закону*, то, сколь бы немногочисленны ни были возлагаемые обрядности — достаточно, если будет обоснована их безусловная необходимость, — это все равно будет вера в фетиши, которая управляет большинством и, подчиняя его церкви (а не религии), лишает моральной свободы.

Церковное устройство (иерархия) может быть монархическим, аристократическим или демократическим — это касается только организации. Но ее основообразующий принцип во всех этих формах всегда остается деспотическим. Где статуты веры причисляются к основному закону, там господствует *клир*, полагающий, что он легко может обойтись без разума и в конце концов даже без богословской учености, ибо он — как единственно компетентный хранитель и истолкователь воли незримого

веку тяжелее всего, и взамен он охотно принял бы на себя труднейшие благочестивые епитимьи, лишь бы их можно было поставить в счет вместо первых

законодателя — обладает авторитетом исключительного распорядителя предписаниями веры и, следовательно, будучи облечен этой властью, может не убеждать, а *просто повелевать*.

Поскольку вне этого клира все прочие люди — только *миряне* (не исключая и верховного главы политической общности), то церковь в конечном счете господствует и в государстве, не применяя, правда, насилия, но воздействуя на души, да еще и выставляя ту пользу, которую государство может извлечь из безусловного повиновения — ведь к последнему духовная дисциплина приучает даже *мышление* народа. В результате привычка к лицемерию незаметно подрывает честность и верность подданных, приучает их только к внешнему служению даже при исполнении гражданских обязанностей и, как все ложно принятые принципы, создает прямо противоположное тому, что было замыслено.

* * *

Все это — неизбежное следствие кажущегося на первый взгляд нисколько не сомнительным перемещения принципов единоспасающей религиозной веры, причем дело сводится к тому, какому из двух принципов следует отдать предпочтение как высшему условию (которому подчинялось бы второе). Справедливо и разумно признать, что не только “мудрые по плоти”¹⁰⁶, ученые или вообще люди разумные призваны к этому просвещению ради истинного его блага — ибо это верование должно быть доступно всему роду человеческому, — но и “немудрое мира”¹⁰⁷. Даже невежественный и самый ограниченный в понятиях человек должен иметь возможность притязать на подобное поучение и внутреннее убеждение. Может показаться, что историческая вера — преимущественно в том случае, если понятия, которыми она пользуется, дабы объяснить события, вполне антропологичны и весьма приспособлены к чувственному восприятию, — по-видимому, прекрасно для этого подходит. Действительно, что может быть легче, чем воспринять такой простой и составленный в расчете на чувства рассказ и сообщить его другим или повторять слова о тайнах, с которыми нет необходимости соединять какой-либо смысл? Как легко

подобные повествования, особенно при обещающей ими занимательности, повсюду находят доступ и как глубоко коренится вера в их истину, если они к тому же основаны на документах, уже продолжительное время признаваемых подлинными! Такая вера, конечно, соответствует самым заурядным человеческим способностям. Но хотя сообщения об этих событиях, равно как и вера в основанные на них правила поведения не могут быть достоянием только или преимущественно ученых и мудрецов, последних тем не менее нельзя сбрасывать со счета. Именно в их среде и возникают многочисленные сомнения (отчасти в отношении смысла, в котором следует понимать их изложение), сводящиеся к тому, что признавать веру, подверженную стольким (пусть и лишенным задних мыслей) возражениям, высшим условием всеобщей и единственно душеспасительной веры — это величайшая нелепость, какую только можно придумать.

Существует, впрочем, и практическое познание, которое, хотя оно основывается исключительно на разуме и не нуждается ни в каком историческом учении, тем не менее столь близко любому, даже самому простому человеку, словно буквально начертано в его сердце. Это закон, который стоит лишь назвать, чтобы тотчас же согласиться с каждым в уважении к нему, и который вносит в сознание каждого безусловную обязательность, именуемую нравственным законом. Более того, это познание или уже само по себе ведет к вере в Бога, или по меньшей мере одно определяет его понятие как понятие о моральном законодателе; следовательно, оно ведет к истинной религиозной вере, которая не только понятна каждому человеку, но и в высшей степени достойна его уважения. В то же время к этой вере оно приводит столь естественно, что стоит сделать опыт, и станет очевидным, что чистую религиозную веру во всей ее полноте можно узнать от любого человека, хотя бы он этому вовсе не учился. Стало быть, начинать с чистой религиозной веры и лишь затем переходить к исторической вере, которая с ней гармонирует, не только разумно, но является прямым долгом возводить первую в ранг высшего условия, при котором мы можем надеяться стать причастны-

ми спасению. Последнее, правда, нам всегда может обещать историческая вера, но лишь при условии, что мы имеем возможность или право признать ее авторитет общеобязательной веры только в том значении, какое придает ему чистая религиозная вера (т.е. постольку, поскольку она содержит общезначимое учение). Вместе с тем морально-верующий открыт и для исторической веры, поскольку он находит ее полезной для оживления своего чистого религиозного образа мыслей. И только в последнем случае эта вера приобретает чисто моральное значение, ибо она свободна и не вынуждается никакой угрозой (иначе она никогда не может быть искренней).

Поскольку, однако, и служение Богу в церкви преследует главным образом чисто моральное почитание его согласно законам, предписанным человечеству вообще, то можно все же спросить, должно ли в ней содержание религиозного поучения заключаться только в *учении о благочестии* или и в *учении о чистой добродетели* — в каждом из них, конечно, особо? Первое, а именно *учение о благочестии*, быть может, лучше всего выражает значение слова *religio* (как оно понимается в настоящее время в объективном смысле).

Понятие *благочестия* включает в себе два определения морального образа мыслей по отношению к Богу. *Страх божий* — это данный образ мыслей в исполнении божьих заповедей из *обязательного* (подданнического) долга, т.е. из уважения к закону; *любовь* к Богу — тоже исполнение, но по собственному *свободному выбору* и из благорасположения к закону (как долга чад божьих). Оба определения включают в себе, кроме моральности, следовательно, еще и понятие о наделенном свойствами, необходимыми для достижения предумышленного, но недоступного для наших возможностей высшего блага, сверхчувственном существе, представление о *природе* которого, если мы выходим за пределы морального отношения к нам идеи этого существа, всегда подвержено опасности антропоморфной интерпретации, часто идущей во вред нашим нравственным принципам. Стало быть, идея такого существа не только не может сама по себе существовать в спекулятивном разуме, но даже ее происхож-

дение и тем более ее могущество целиком основываются на нашем отношении к довлеющему себе определению долга. Что же в таком случае более естественно при начальном наставлении юношества, особенно церковном: излагать учение о добродетели перед учением о благочестии или наоборот (даже не упоминая о первом)? Совершенно очевидно, что оба они необходимым образом тесно связаны между собой. Но (поскольку они *не одно и то же*) их взаимосвязь может быть лишь следующей: одно из них должно мыслиться и излагаться как цель, а другое только как средство. В то же время учение о добродетели существует само по себе (даже без понятия о Боге), а учение о благочестии содержит понятие о предмете, который мы представляем себе по отношению к нашей моральности как начало, восполняющее нашу неспособность достигнуть моральной конечной цели. Стало быть, учение о благочестии неспособно само по себе создать конечную цель нравственного стремления, но может служить лишь средством укрепления добродетельного образа мыслей, т.е. того, что, собственно, и создает лучшего человека. Его функция сводится к тому, что оно закладывает в добродетельном умонстроении (как стремлении к добру, даже к святости) и укрепляет в нем ожидание конечной цели, к которому последнее неспособно. Понятие добродетели извлекается, напротив, из души человека. Оно уже целиком — хотя и в неразвитом виде — существует в нем и не может быть, как религиозное понятие, выведено путем изошренных умозаключений. В его чистоте — в пробуждении сознания доселе неведомой нам способности брать верх над величайшими внутренними затруднениями, в достоинстве человечности, которую человек должен уважать в своей собственной личности, и в ее назначении, которого он стремится достигнуть, — во всем этом лежит нечто столь возвышающее душу и ведущее ее к божеству, достойному поклонения уже в силу его святости и достоинства законодателя добродетели, что человек, если даже он еще слишком далек от того, чтобы признать силу влияния этого понятия на свои максимы, тем не менее принимает его без всякой неохоты, чувствуя себя уже в известной степени облагороженным этой идеей. Между тем понятие

о вседержителе, превращающем этот долг в заповедь для нас, все еще весьма далеко от этого человека, и если он начнет с того, что принизит силу своего духа (а она составляет сущность добродетели), то тем самым он подвергнет благочестие опасности превратиться в льстивое и рабское подчинение деспотически повелевающей власти. Сила духа, необходимая, чтобы быть самостоятельным, укрепляется в данном случае с помощью последующего учения о примирении, поскольку оно все то, чего уже нельзя изменить, представляет порешенным, а тем самым открывает для нас путь к тому, чтобы вести жизнь по-новому. В противном случае (когда это учение только лишь появляется) пустое стремление превратить содеянное в несодеянное (очищение искупительными жертвами), страх при посвящении в это учение, представление о нашей полной неспособности к добру и боязнь перед отпадением во зло должны были бы отнять у человека мужество* и привести его в мучительное состо-

* Различные виды веры у различных народов придают последним мало-помалу в высшей степени своеобразный характер и в гражданском отношении, который впоследствии настолько срастается с ними, что кажется чуть ли не свойством темперамента. Так, *иудаизм* уже в своей первоначальной организации — поскольку этот народ с помощью всевозможных, отчасти мучительных обрядов должен был быть обособлен от всех других народов и предохранен от всякого смешения с ними — навлек на себя упрек в *человеконенавистничестве*. *Магометанство* же отличается гордостью, ибо оно находит подтверждение своей веры не в чудесах, а в победах и в подчинении себе многочисленных народов, да и все его молитвенные обряды носят мужественный оттенок**. *Индусская* вера наделяет своих приверженцев *малодушием* по причинам, прямо противоположным тем, на которые мы только что указали.

В данном случае объяснение следует искать, несомненно, не во внутренних свойствах христианской веры, но лишь в том способе, каким она воздействует на души. Ведь в отношении того, кто принимает ее самым искренним образом, но считает себя осужденным на гибель и, отчаиваясь во всякой добродетели, сводит все свои религиозные принципы только к *набожности* (под чем подразумевается основное правило страдательного отношения к ожидаемому свыше блаженству), христианской вере можно сделать

яние нравственной пассивности, в котором невозможно предпринять ничего великого и доброго и во всем приходится полагаться только на свои чаяния.

В том, что касается морального образа мыслей, все сводится к тому высшему понятию, которому подчиняют свои обязанности. Если *почитание* Бога есть то основное, чему, следовательно, подчиняют добродетель, то предмет этот является *идолом*, т.е. представляется таким существом, которое мы можем надеяться умиловить не нравственно добрым поведением в мире, но лишь поклонением и льсти-

такой же упрек. Набожность никогда не внушает доверия к себе самой, в постоянной боязливости оглядывается на сверхъестественное содействие и даже в этом самопрезрении (которое не есть смирение) думает, будто обладает средством снискать благоволение; внешним выражением этого состояния (в пиетизме или ханжестве) служит *рабское* состояние духа.

** Это замечательное явление (невежественный, однако расудительный народ, гордый своей верой) можно объяснить и высокомерием основателя веры (если бы он по справедливости мог приписать себе эту заслугу), полагавшего, будто лишь он один в мире возродил понятие о единстве Бога и его сверхчувственной природы, что, конечно, должно было облагородить его народ, освободить его от идолослужения и анархии многобожия.

Что же касается характерных особенностей третьего класса наших собратьев по религии, основанного на превратно понятом смирении, то следует сказать, что принижение самомнения при оценке своего морального значения перед лицом святости закона вызывает не презрение к самим себе, но скорее решимость действовать соответственно этим нашим благородным задаткам, чтобы все более и более приближаться к соответствию святости закона. Вместо этого добродетель, которая, собственно, и состоит в необходимой для этого силе духа, отсылается в язычество, словно понятие, заподозренное в высокомерии, а все похвалы выпадают на долю пресмыкающегося заискивания.

Ханжество (*bigotterie, devotio spuria*) — это привычка вместо совершения богоугодных поступков (в исполнении всех человеческих обязанностей) добиваться непосредственного общения с Богом, выказывая благоговение через проявления набожности. Подобное поведение следует причислить к *рабскому служению* (*opus operatum*), с тем лишь замечанием, что оно присоединяет к суеверию еще и мечтательное заблуждение касательно мнимосверхчувственного (неземного) настроения души. (В)

востью. Но тогда религия становится уже идолослужением. Благочестие, следовательно, нужно мыслить не как суррогат добродетели, — чтобы можно было обходиться и без последней, — но как ее завершение, увенчанное надеждой на окончательное достижение всех наших благих целей.

§ 4. О руководстве совести в делах веры

Вопрос здесь не о том, как руководить совестью (ею не нужно руководить; достаточно только ее иметь), а о том, как она сама может служить руководящей нитью в самых затруднительных моральных ситуациях.

Совесть есть сознание, являющееся долгом само по себе. Но каким же образом можно помыслить нечто подобное, если сознание всех наших представлений, когда мы намерены сделать их ясными, кажется необходимым только в логическом отношении, а значит, только условным образом, — и, следовательно, не может быть безусловным долгом?

Существует принцип морали, не нуждающийся ни в каком доказательстве: *не следует совершать ничего, что может оказаться несправедливым* (*quod dubitas, ne feceris!* Плиний¹⁰⁸). Следовательно, сознание справедливости действия, которое я хочу предпринять, — это безусловный долг. Справедливо ли вообще действие или несправедливо — об этом судит рассудок, а не совесть. И совершенно необязательно знать обо всех возможных действиях, справедливы они или нет. Но в отношении того, что намерен предпринять я сам, я должен не только предполагать или думать, но быть уверен, что это не несправедливо. Такое требование есть постулат совести, которому противостоит *пробабилизм*, т.е. принцип, согласно которому одного лишь мнения, будто действие может быть и справедливым, уже достаточно, чтобы его предпринять.

Совесть можно определить и так: это *сама себя судящая моральная способность суждения*. Однако подобное определение очень нуждалось бы в предварительном объяснении заключающихся в нем понятий. Совесть не судит поступки как прецеденты, подлежащие определению закона. Это делает разум, поскольку он бывает субъективно-

практическим (отсюда *casus conscientiae* и казуистика как вид диалектики совести). В данном же случае разум сам себя судит относительно того, действительно ли он со всей осторожностью вынес это суждение о поступках (справедливы они или несправедливы), и выставляет человека свидетелем *против и за себя* по вопросу, имело это место или нет.

Возьмем, например, судью над еретиками, который всегда твердо придерживается мнения об исключительности своей статутарной веры и ради нее готов даже на мученичество. Допустим, что ему предстоит судить так называемого еретика (в других отношениях хорошего гражданина), обвиняемого в неверии. Я спрашиваю: если он присудит его к смерти, то можно ли сказать, что он судил по своей совести (хотя бы и заблуждающейся), или же скорее его можно обвинить в *полном ее отсутствии*, поскольку он может ошибиться или намеренно совершить несправедливость — ведь ему можно прямо сказать, что в подобном случае он никогда не мог быть вполне уверен, не поступает ли он несправедливо. Хотя он, весьма возможно, твердо верил, что сверхъестественным образом откровенная божественная воля (может быть, по изречению: *compellite intrare*¹⁰⁹) — позволяет ему — если не прямо обязывает — искоренить предполагаемое неверие вместе с неверующими. Но был ли он действительно в такой степени убежден этим откровенным учением, а также его смыслом, в какой это необходимо, чтобы решиться убить человека? То, что лишать человека жизни за религиозную веру несправедливо — это несомненно, если только (допуская самый крайний случай) божественная, свыше возведенная воля не предписывает иного. Однако то обстоятельство, что Бог некогда выразил столь ужасную волю, основывается на исторических документах и никогда не может быть аподиктически известно. Ведь откровение все-таки дошло к нашему судье только через людей и истолковано ими, и хотя бы ему казалось, что оно низшло от самого Бога (подобно данному Аврааму повелению зарезать своего собственного сына как барана), здесь по меньшей мере имеется большая вероятность ошибки. Но тогда

он рискует свершить нечто такое, что было бы в высшей степени несправедливо и как раз и доказывало бы полное отсутствие совести в его поступке.

То же самое можно сказать и обо всякой исторической вере и о вере в явления божества, потому что тут всегда остается возможность встретить какую-нибудь ошибку. Стало быть, учитывая *возможность* того, что требуемое или разрешаемое такой верой по всей вероятности является несправедливым, т.е. может вести к риску оскорбления не подлежащего как таковой сомнению человеческого долга, следовать такой вере — совершенно бесовестно.

Более того, пусть некий поступок, который предписывается подобным позитивным (считающимся таковым) законом откровения, будет сам по себе позволительным. Тогда спрашивается: имеет ли право духовный глава или вероучитель по своему мнимому убеждению заповедать народу этот закон как *догмат веры* (при утере ими своего положения)? Поскольку данное убеждение не имеет за собой никаких других доказательств, кроме исторических, а по мнению народа (если он сколько-нибудь прислушается к себе) здесь всегда остается безусловная возможность ошибки, допущенной или в самих исторических сведениях, или в принятом их истолковании, то духовному главе пришлось бы вынуждать народ признать нечто — по крайней мере внутренне — настолько же истинным, насколько он верит Богу, т.е. как бы перед лицом Бога признать то, чего народ как таковой наверняка все-таки знать не может: например, назначение определенного дня для периодического общественного богослужения как составную часть религии, непосредственно установленную Богом, или тайну как без малейшего сомнения и колебания исповедуемый, хотя и совершенно непонятный предмет веры. Духовный владыка действовал бы при этом даже вопреки совести, если бы стал навязывать другим в качестве предмета веры нечто такое, в чем он и сам никогда не может быть вполне убежден. Поэтому он обязан хорошенько обдумать то, что он делает, ибо он должен нести ответственность за всякое злоупотребление, проистекающее из подобной рабской веры.

Следовательно, в предмете веры может заключаться истина, тогда как сама вера (или даже чисто внутреннее ее исповедание) может быть неистинной.

Как было замечено выше, люди, едва-едва освоившие самые начатки свободы мыслить*, так как прежде они были под рабским игом веры (например, протестанты), тем скорее считают себя словно облагороженными, чем менее для них существует необходимость веровать (в нечто позитивное или основанное на предписаниях священников). Однако у тех, кто еще не смог или не захотел сделать подобной попытки, все обстоит совершенно иначе, ибо их принцип гласит: полезно веровать скорее слишком много, чем слишком мало. Ведь если делать больше, чем положено, это по крайней мере ничему не повредит, а может быть, даже принесет пользу.

На этом заблуждении, возводящем в принцип бесче-

* Признаюсь, что мне решительно не по вкусу употребляемые порой даже и очень умными людьми выражения: известный народ (в смысле введения узаконенной свободы) не созрел для свободы; крепостные помещика для свободы еще не созрели; и далее: для свободы веры люди вообще не созрели. Но, если исходить из подобных предположений, свобода никогда и не наступит, ибо для нее нельзя созреть, если предварительно не ввести людей в условия свободы (надо быть свободным, чтобы иметь возможность целесообразно пользоваться своими силами на свободе). Первые попытки бывают, конечно, вполне неумелыми и обыкновенно сопровождаются большими затруднениями и опасностями, чем те, которым подвержен человек, не только подчиняющийся другим, но и состоящий на их попечении; однако для пользования своим разумом созревают не иначе, как в результате *собственных* усилий (но чтобы предпринять их, нужно быть свободным). Я не имею ничего против, если власти, вынуждаемые обстоятельствами момента, будут отодвигать освобождение от этих трех оков весьма и весьма далеко. Но превращать в принцип то положение, что для подчиненных им людей свобода вообще не годится и поэтому справедливо постоянно отдалять их от нее, — это уже вторжение в сферу власти самого божества, которое создало человека для свободы. Разумеется, если есть возможность проводить такой принцип в жизни, господствовать в государстве, в доме и в церкви гораздо спокойнее. Но справедливее ли?

стность в исповедании религии (на что решаются тем легче, что религия искупает любой порок, а следовательно, и бесчестность), основывается так называемая максима осторожности в делах веры (*argumentum a tuto*): если то, что я исповедую в отношении Бога, верно, — тогда я попал в точку; если же неверно (но, впрочем, само по себе не недозволительно), — то, значит, я верил лишь в нечто ненужное и излишнее, что хотя и может навлечь на меня упрек, однако отнюдь не является преступлением. Опасность, проистекающую из бесчестности, прямое *оскорбление совести*, когда даже перед Богом выдают за не подлежащее сомнению нечто такое, за что, как хорошо сознает и сам человек, никак нельзя поручиться, — все это *лицемер не ставит ни во что*.

Подлинная, единственно совместимая с религией максима осторожности как раз обратна этому: то, что в качестве средства или условия блаженства известно мне не через мой собственный разум, а только через откровение, и может быть принято в мое исповедание лишь посредством исторической веры (хотя в остальном не противоречит чистым моральным принципам), — я не могу, правда, принять на веру и признать как нечто несомненное, но точно так же не могу и отвергнуть как нечто безусловно ложное. Тем не менее, не определяя ничего по этому поводу, я уповаю на то, что если здесь может заключаться нечто приносящее спасение, оно — поскольку я по недостатку морального образа мыслей при добропорядочном поведении не становлюсь недостойным его — пойдет мне во благо. В этой максиме наличествует истинно моральное обеспечение, а именно обеспечение перед совестью (а большего от человека нельзя и желать). Напротив, величайшая опасность и неуверенность должны возникать при мнимоблагоразумных попытках обойти вредные последствия, какие могут проистекать для меня из неисповедания, с помощью хитрости — ведь, держась сразу двух партий, рискуешь испортить отношения с обеими.

Если бы составитель символа веры, церковный законоучитель, да и вообще любой человек, поскольку он внутренним образом должен сознавать в себе убежденность в законах как божественных откровениях, — спро-

сил бы себя: берешься ли ты в присутствии сердцеведа, отказавшись от всего, что тебе дорого и свято, отстаивать истину этих положений? — то я имел бы о человеческой (по меньшей мере все же не совсем неспособной к добру) природе весьма неместное мнение, если бы не предполагал, что при этом самый смелый вероучитель должен был бы содрогнуться*. Но если это так, то каким же образом согласуется с совестью настаивать на подобном, никаких ограничений не допускающем толковании веры и даже выдавать столь дерзкие уверения за долг и нечто богослужбное, хотя из-за этого свобода человека, совершенно необходимая для всего морального (каково принятие религии), полностью поворачивается в прах и уже не остается никакого места для доброй воли, говорящей тогда: “Верую, Господи! помоги моему неверию”***¹⁰.

* Тот же самый человек, столь дерзко обрекающий на осуждение всякого, кто не верует в то или иное историческое учение как в несомненную истину, должен был бы решиться тогда и на следующие слова: “Если то, что я вам здесь рассказываю, не истинно, то я желаю быть осужденным!”

Если бы кто-нибудь осмелился на столь ужасное высказывание, то я посоветовал бы вести себя с ним согласно персидской притче о *ходже*: если человек раз (как паломник) побывал в Мекке, то уйди из дома, где ты с ним живешь. Если он побывал там дважды, то покинь улицу, где он живет. Но если он там был три раза, то оставь город или даже страну, где он проживает. (В)

** *О, искренность!* Ты, Астрейя, улетела с земли на небо, и как же вновь совлечь тебя (основу совести, стало быть, и всякой внутренней религии) оттуда к нам? Правда, я могу допустить, хотя это достойно большого сожаления, что откровенность (говорить всю истину, которая известна) не встречается в человеческой природе. Но *искренности* (когда *все, что говорится*, говорится с полной правдивостью) можно требовать от каждого человека, и если бы в нашей природе не было для этого никаких задатков (культурой которых только пренебрегают), то человеческая раса в ее собственных глазах должна была бы стать предметом глубочайшего презрения.

Но это желаемое свойство духа таково, что оно подвержено многим искушениям и стоит многих жертв, а потому требует и большой моральной силы, т.е. добродетели (которую надо приобрести), и ее следует сохранять и воспитывать прежде всякой другой, ибо противоположную наклонность, если дать ей укорениться

ОБЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ [О СРЕДСТВЕ СНИСКАНИЯ БЛАГОДАТИ]

То добро, на которое человек сам по себе способен по законам свободы, в сравнении с тем, которое возможно для него только благодаря сверхъестественной помощи, — можно называть *природой* в отличие от *благодати*. Однако не следует считать, что первое выражение имеет в виду физическое, отличающееся от свободы свойство; его следует рассматривать исходя лишь из того, что мы познаем по меньшей мере *законы* этой способности (*законы добродетели*). Наш разум, следовательно, находит для себя здесь, как в некоем *аналоге природы*, видимую и понятную путеводную нить. Напротив, то, может ли вообще воздействовать на нас *благодать*, когда, как или насколько, — остается для нас совершенно скрытым. И разум в данном случае, равно как и в отношении сверхъестественного вообще (куда относится и моральность как *святость*), лишается всякого знания законов, по которым это может совершаться.

Понятие о сверхъестественном содействии нашим не вполне совершенным нравственным способностям и даже нашему не достигнутому необходимой ясности или по меньшей мере слабому убеждению: должным образом исполнять наш долг — трансцендентно и является чистой идеей, в реальности которой нас не может убедить никакой опыт.

Но даже и принимать это понятие как идею исключительно в практическом отношении очень рискованно и едва ли совместимо с разумом, ибо то, что следует по-

в нас, труднее всего вырвать с корнем.

Теперь сравните с этим наш способ воспитания, главным образом в предметах религии или, лучше, вероучения, где надежность памяти в ответах на составляющие эти предметы вопросы безотносительно к истинности исповедания (ни малейшей проверки которого не существует) уже сама по себе признается вполне достаточной, чтобы считать человека верующим, хотя бы он совершенно не понимал того, что он признает священным, — и вы уже не удивитесь недостатку искренности, который сплошь и рядом порождает внутреннее лицемерие. (В)

ставить нам в заслугу как нравственно доброе поведение, должно совершаться не под чужим влиянием, но лишь в результате возможно лучшего применения наших собственных сил. Вместе с тем и невозможность этого (существования того и другого) все же не может быть доказана, поскольку сама свобода (хотя в ее понятии и не заключается ничего сверхъестественного) в том, что касается ее возможности, остается для нас столь же непостижимой, как и то сверхъестественное, которым хотели бы заменить самостоятельное, но недостаточное ее определение.

Поскольку же нам известны хотя бы законы свободы (моральные), по которым ее следует определять, но решительно ничего не известно о том, действительно ли некая воспринимаемая нами моральная сила порождается сверхъестественным содействием и в каких случаях и при каких условиях ее можно ожидать, то мы, за исключением общего предположения, что непосильное для природы совершит в нас благодать, если первой (т.е. нашими собственными силами) мы пользовались только по мере возможности, — вряд ли сумеем найти еще какое-либо применение этой идее. Мы не сможем ни добиться (вне постоянного стремления к доброму образу жизни) ее содействия, ни определить, в каких случаях мы должны быть к нему готовы.

Эта идея полностью превосходит наше понимание, и поэтому благотворно держаться от нее, как от святыни, на почтительном отдалении, чтобы не позволить себе дойти до безумного заблуждения, будто мы сами можем творить или воспринимать чудеса; таковое лишило бы нас способности как-либо пользоваться разумом или побудило бы апатично, в ленивой праздности ожидать ниспослания свыше того, что мы должны искать в нас самих.

Таким образом, все промежуточные причины как *находящиеся в распоряжении человека средства* осуществить известное намерение и таким образом стать достойным небесного содействия представляют собой не что иное (впрочем, чего-либо иного и быть не может), как серьезное стремление по возможности улучшить свои

нравственные качества, дабы тем самым обрести восприимчивость к тому, когда эти последние полностью соответствуют божественному благоволению, что не в нашей власти. Ведь то божественное благоволение, которого ожидает человек, имеет в виду, собственно, только его нравственность. Однако следует ожидать уже а priori (и так это бывает и на деле), что человек нечестный будет искать его не в собственном улучшении, а скорее в известных внешних и чувственных действиях (которые, конечно, имеются в его распоряжении, но сами по себе не способны сделать лучше ни одного человека и должны действовать для этого исключительно сверхъестественным образом). Понятие о так называемом *средстве снискания благодати*, хотя (в силу вышесказанного) и противоречиво само по себе, все же определенно служит здесь средством самообмана, столь же общераспространенного, сколько и вредного для истинной религии.

Истинное (моральное) служение Богу, которое верующим как подданным царства божьего, но не в меньшей степени и как его гражданам (по законам свободы), надлежит совершать, — это служение невидимое (так же, как и само Царство), т.е. *служение сердца* (в духе и истине); оно может состоять только в образе мыслей, направленном на соблюдение всех действительных обязанностей как божественных заповедей, а не в действиях, предназначенных исключительно для Бога. Но невидимое должно быть для людей представлено каким-нибудь зримым образом (чувственно) и даже, что еще важнее, сводиться посредством этого к практическим надобностям, а также, хотя оно и интеллектуально, должно (по известной аналогии) как бы обрести наглядность. Средство это хотя и не лишено значения, но все же в высшей степени подвержено опасности лжетолкования, поскольку представляет наш долг в служении Богу исключительно зримым образом и под влиянием подстерегающего нас заблуждения легко принимается за само богослужение, присваивая себе обычно и его название.

Это мнимое служение Богу, будучи сведено к своему

духу и к истинному значению, а именно к образу мыслей, посвященному Царству Божьему в нас и вне нас, — само может быть разделено разумом на четыре вида исполнения долга, которым соответствующим образом должны быть соподчинены известные, необходимо не связанные с ними формальности; последние уже искони находили хорошим чувственным средством, которое служит для первых образчиком и таким образом пробуждает и поддерживает наше внимание к истинному служению Богу. В основу всех их положено намерение содействовать нравственному добру.

1) *Твердо определить себя к нравственному добру* и постоянно пробуждать в душе соответствующий ему образ мыслей (частная молитва). 2) *Внешнее его распространение* при помощи публичных собраний в установленные для этого дни, чтобы провозглашать там религиозные учения и чаяния (а вместе с тем и сопутствующие им убеждения), делая их таким образом доступными всем (посещение церкви). 3) *Распространение* его на последующие поколения путем принятия вновь вступающих членов в общину веры, как долг наставлять их в нем (в христианской религии — *крещение*). 4) *Поддержание этого сообщества* с помощью регулярно возобновляемой публичной формальности, которая делает устойчивым объединение всех членов в одном этическом теле и притом по принципу равенства их взаимных прав и участия в плодах нравственного добра (причащение).

Всякое начинание в религиозных делах, если его принимают не только в чисто моральном смысле, а выискивают средство, которое *само по себе* делает нас угодными Богу и, стало быть, тем самым удовлетворяет все наши желания, — есть *вера в фетиш*, которая пытается внушить уверенность, будто нечто совершенно бессильное как по законам природы, так и по моральным законам разума, тем не менее способно произвести желаемый эффект в силу одной лишь твердой веры в его достижимость и соединения с этой верой известных формальностей. Даже там, куда уже проникло внутреннее убеждение, что все здесь сводится к нравственному до-

бру, способному возникнуть лишь в результате деятельности, — чувственный человек все-таки ищет для себя тайную тропинку, чтобы обойти это затруднительное условие, а именно старается поставить дело так, чтобы, пусть он и обходится одной лишь *манерой* (формальностью), Бог и это принял бы за самое дело. Подобное расположение и следовало бы, конечно, считать сверхизобильной милостью Бога, если бы это скорее не было милостью, пригрезившейся во сне ленивой доверчивости, либо же попросту самой лицемерной доверчивостью. И таким вот образом человек во всех публичных исповеданиях веры и измыслил себе известные обычаи как *средства снискания благодати*, хотя они не во всех религиях, как в христианской, относятся к практическим понятиям разума и соответствующим им убеждениям (например, в магометанстве есть пять великих заповедей: омовение, молитва, пост, раздача милостыни и паломничество в Мекку. Из них можно было бы исключить, пожалуй, только милостыню, если бы она подавалась из истинно добродетельного и притом религиозного убеждения по долгу человеческого и поэтому действительно заслуживала того, чтобы считать средством снискания благодати. Но на деле даже и она не заслуживает такого исключения, потому что в этой вере она вполне может сосуществовать с вымогательством со стороны других того, что приносят в лице нищего в жертву Богу.

Существуют, таким образом, три вида *иллюзорных верований* возможного для нас выхода из границ нашего разума по отношению к сверхъестественному (которое по законам разума не бывает предметом ни теоретического, ни практического его применения). *Во-первых*, это вера в познание через опыт чего-то такого, что, согласно объективным законам опыта, мы должны признать невозможным (*вера в чудо*). *Во-вторых*, заблуждение, будто то, о чем мы не можем составить себе никакого понятия в разуме, мы все же обязаны включать в область его понятий как нечто необходимое для нашего морального блага (*вера в тайны*). *В-третьих*, заблуждение, будто применение естественных средств может повлечь за со-

бой результат, представляющий для нас тайну, а именно влияние Бога на нашу нравственность (*вера в средства снискания благодати*).

О двух первых хитроумно измышленных видах веры мы уже говорили в общих замечаниях к двум предшествующим частям этого сочинения. Следовательно, сейчас нам остается сказать о средствах снискания благодати (которые все-таки отличаются от действий благодати*, т.е. от сверхъестественных моральных влияний, при которых мы можем действовать лишь пассивно и мнимый опыт в которых есть лишь мечтательное заблуждение, относящееся исключительно к чувствам).

1. *Молитва*, мыслимая как *внутреннее*, по *всей форме* совершающееся богослужение и поэтому как средство умиловления, есть заблуждение суеверия (создание фетиша), ибо она есть лишь *провозглашенное пожелание* по отношению к существу, которое не нуждается ни в каком разъяснении внутреннего убеждения желающего. Молитвой, стало быть, ничего не совершается, и, следовательно, не исполняется ни одна из обязанностей, которые для нас неприменны как заповеди божьи. Поэтому здесь нет и настоящего служения Богу. Сердечное желание стать угодным Богу во всем нашем поведении, т.е. сопровождающее все наши действия убеждение совершать последние как нечто происходящее на службе Богу, — вот *дух молитвы*, который должен и может иметь место в нас “без упущения” и непрестанно¹¹. Но облечение этого желания (пусть даже только внутренним образом) в слова и формулы** в лучшем случае может иметь

*См. “Общее замечание” к первой части. (В)

** В пожелании как духе молитвы человек ищет возможности воздействовать лишь на себя самого (для оживления своих убеждений посредством *идеи Бога*). Но когда он облачает пожелание в слова, а следовательно, выражает его открыто, — он пытается воздействовать *на Бога*. В первом смысле молитва может быть совершенно искренней, так как здесь человек не притязает на то, чтобы заверять бытие божье как нечто вполне известное. Во второй форме как *обращении* к Богу он принимает этот высший предмет в качестве присутствующего перед ним или держит себя по меньшей мере (даже внутренним образом) так, как будто он убежден в его

значение только средства для постоянного оживления указанного образа мыслей в нас самих, но не имеет никакого непосредственного отношения к божественному

присутствии, рассуждая при этом, что если бы все было и не так, то в крайнем случае не могло бы ему повредить, а скорее вызвало бы благоволение. Следовательно, в последней молитве (по букве) искренность проявляется не в такой полноте, как в первой (чисто духовной).

В истинности последнего замечания может убедиться каждый, если он представит себе благочестивого и благонамеренного, но относительно столь чистых религиозных понятий во всем прочем ограниченного человека, которого другой неожиданно застает, когда тот, не говоря уже громко молится, а лишь делает жесты, соответствующие молитве. Незачем и говорить, что в подобной ситуации молящийся человек придет в смущение или замешательство, словно ему есть чего стыдиться. Но почему же? Когда встречаются человека, который громко разговаривает сам с собой, то прежде всего склоняются к подозрению, что у него легкий припадок сумасшествия; точно так же судят о человеке (не совсем несправедливо), если его — когда он совершенно один — застают за движениями или жестами, свидетельствующими о присутствии кого-то другого, чего в данном случае нет.

Учитель Евангелия превосходно выразил дух молитвы в формуле, которая делает молитву, а вместе с тем и себя самое (как буквальное ее выражение) излишними. В ней нет ничего, кроме выражения намерения вести добрый образ жизни, который, вместе с сознанием нашей слабости, заключает в себе постоянное желание быть достойным членом в царстве божьем. Следовательно, здесь нет никакой просьбы о чем-либо таком, в чем Бог по своей мудрости мог бы нам отказать, но присутствует лишь пожелание, которое, если оно серьезно (дейтельно), само производит свой предмет (стать угодным Богу человеком). Даже желание получить средства для поддержания своего существования на день (хлеб насущный) — так как оно очевидно не направлено на продление нашего существования, но является лишь действием животнo-ощущаемой потребности — есть скорее признание того, чего *хочет* в нас *природа*, нежели особая обдуманная просьба о том, чего *хочет человек*. Такова была бы и просьба о хлебе каждодневном, которая здесь, как вполне очевидно, исключается.

Только молитва, происходящая в моральном (лишь идеей Бога оживляемом) образе мыслей, поскольку она, как моральный дух молитвы, сама создает свой предмет (быть угодным Богу), и может иметь место *в вере*; последнее же лишь значит обеспечить себе то,

благоволению и именно поэтому не может быть долгом для каждого; ведь средство может быть предписано толь-

что она *услышима*. И этот род молитвы требует от нас исключительно моральности. Ведь если бы просьба была только о хлебе насущном, то никто не мог бы быть уверен в том, что она может быть услышана, т.е. что с мудростью божьей необходимо связано ее исполнение. Быть может, намерениям божественной мудрости более соответствует позволить человеку умереть от недостатка хлеба сегодня. Нелепое и вместе с тем дерзкое заблуждение — пытаться с помощью непрерывных и навязчивых просьб отвлечь Бога от планов его мудрости (направленных к нашей выгоде насущной). Итак, ни одну молитву, в которой не наличествует моральный предмет, мы не можем с уверенностью считать услышимой, т.е. не можем с *верой* молиться о чем-то подобном. Даже если бы существовал моральный, но достижимый только при содействии сверхъестественного влияния предмет (или в крайнем случае мы ожидали бы его только потому, что сами не хотим приложить для этого усилий — например, изменить образ мыслей, что именуется облечением в нового человека, возрождением), то все же в высшей степени сомнительно, найдет ли Бог сообразным со своей мудростью восполнить наш недостаток (в котором мы сами повинны) сверхъестественным способом, и скорее имеются основания ожидать противоположного. Человек, следовательно, не может молиться об этом с верою в исполнение своей просьбы.

Отсюда ясно, что в данном случае может иметь некоторое сродство с чудотворной верой (которая всегда вместе с тем была бы связана с внутренней молитвой). Поскольку Бог не может наделить человека способностью совершать сверхъестественные деяния (ибо это противоречие) и поскольку человек, со своей стороны, по понятиям, которые он составляет себе о возможных в мире благих целях, не может определить, какие из этих последних подпадают суждению божественной мудрости, и, стало быть, в силу одного только желания, порожденного в себе и от себя, не может воспользоваться божественной властью для своих намерений, — то совершенно невозможно утверждать, что дар творить чудеса (понимаемый в буквальном смысле) заложен в самом человеке (“если веру имеете, как горчичное зерно” и т.д.¹¹²). Следовательно, подобная вера, если она должна иметь хоть какое-нибудь значение повсюду, представляет собой только идею преобладающей важности моральных качеств человека, если бы он обладал ими во всей полноте угодного Богу совершенства (которого человек, однако, не достигает), над всеми другими побудительными причинами, которые Бог мог иметь в своей высшей мудрости. Отсюда

ко тому, кто *нуждается* в нем для известной цели, но далеко не каждый нуждается в средстве (вести речь *в себе* и, собственно, только *с собою*, но по уверению будто бы для того, чтобы тем вразумительнее беседовать с *Богом*). Для этого следует больше работать над постоянным очищением и возвышением морального образа мыслей, чтобы дух молитвы был в нас достаточно живым, а буква ее (по крайней мере, для нашей собственной пользы) наконец могла отпасть. Ведь буква молитвы, как и все, что непосредственно не направлено к известной цели, в значительной степени ослабляет действие моральной идеи (которая, рассматриваемая субъективно, именуется *благоговением*). Таким обра-

проистекает основание для уверенности, что если бы мы *вполне* были или когда-нибудь стали тем, чем мы должны и (в постоянном приближении) могли бы быть, то природа должна была бы повиноваться нашим желаниям, которые в таком случае всегда были бы исключительно мудрыми.

Что же касается *назидания*, которое имеется в виду при посещении церкви, то публичная молитва является не средством умилоствления, а неким этическим торжественным актом, что может проявляться в общем пении гимна веры или в *обращении* по всей форме к Богу, изложенном устами священника от имени всей общины и заключающем в себе все моральные обстоятельства людей. Последнее, так как оно представляет все частные проблемы как один общий вопрос, где желание каждого, как и желание всех, направлено к одной и той же цели (приближение царства божьего), — не только способно поднять умиление до нравственного одухотворения (в то время как частная молитва, поскольку она приносится без этой возвышенной цели, в силу привычки малопомалу теряет влияние на душу), но и имеет за собой больше разумных оснований, чем частная молитва, чтобы моральное желание, создающее дух молитвы, облекать в речь по всей форме, не думая при этом о присутствии высшего существа или о некоей особой силе красноречивых выражений как о средстве умилоствления. Здесь присутствует особое намерение, а именно с помощью известной внешней торжественности, представляющей *единение всех людей* в одном общем желании царства божьего, всемерно пробуждать всякое частное моральное стремление, то стремление, которому ничто не может способствовать более, чем обращение к главе этого царства, как если бы он присутствовал именно в данном месте.

зом, созерцание глубокой мудрости божественного творения в самых ничтожных вещах и его величия в вещах значительных (хотя оно и было знакомо людям уже с давних пор) в новейшие времена возросло до величайшего удивления тем, что подобная сила не только приводит душу в угнетенное, словно принижающее человека в его собственных глазах настроение, которое называется *поклонением*, но по отношению к собственному моральному назначению человека проявляет себя вместе с тем и как столь возвышающая душу сила, что рядом с нею слова, хотя бы они принадлежали царственному богомольцу, *Давиду* (который обо всех этих чудесах знал мало), прозвучали бы как пустой звук, потому что чувство подобного созерцания десницы божьей невыразимо.

А поскольку люди все, что имеет непосредственное отношение только к их моральному улучшению, при религиозном настрое души охотно превращают в придворную службу, где унижение и похвалы обыкновенно носят тем менее моральный характер, чем более изобилуют они словами, — то в особенности необходимо при обучении самым первым молитвам заботливо указывать детям, которые еще нуждаются в букве, чтобы речь (даже внутренним образом высказанная — как попытка обратить душу к восприятию идеи о Боге, которое должно приближаться к некоему созерцанию) не имела при этом какого-либо самодовлеющего значения, но способствовала лишь оживлению мыслей, направленных к богоугодному образу жизни, т.е. была только средством способности воображения; в противном случае все эти набожные проявления почтительности заключают в себе опасность перерождения в лстивое почитание Бога вместо практического служения ему, состоящего отнюдь не просто в чувствах.

2. *Посещение церкви*, мыслимое как торжественное внешнее богослужение вообще в некоей церкви, в том отношении, что оно есть чувственное изображение общения верующих, не только являет собой достойное похвалы средство для назидания* каждого в отдельности, но

* Если поискать для этого выражения соответствующее значе-

и для всех как граждан божественного государства, представляемого здесь на земле, — является долгом, непосредственно обязательным для *целого*. Предполагается, что эта церковь не заключает в себе формальностей, которые ведут к идолослужению и таким образом могут обременить совесть, — как, например, известное поклонение Богу в лице его бесконечной благости под именем некоего человека, — так как чувственное изображение его противно заповеди разума: *“Не сотвори себе кумира”*¹⁴ и т.д. Но использовать посещение церкви как *средство снискания благодати*, как будто этим непосредственно служат Богу, и соединять с торжественными церемониями (лишь чувственными представлениями *всеобщности* религии) особую божью милость — это заблуждение, которое хотя вполне совпадает с образом мыслей *доброго гражданина политической общности* и вполне соответствует внешней благопристойности, не только ничего не привносит в его качества как *гражданина в царстве божьем*, но скорее искажает их и служит тому, чтобы с помощью обманчивой внешности скрыть

ние, то вряд ли можно объяснить его иначе, как *моральное следствие, выводимое субъектом из благоговения*. Значение его состоит в данном случае не в умилении (которое заключено уже в понятии благоговения), хотя большинство мнимоблагочестивых (именуемых поэтому *святошами*) полагают его полностью в последнем. Значит, слово *назидание* должно обозначать *следствие* из благоговения по отношению к действительному улучшению человека. Но удастся это только в том случае, если к делу приступают систематически, если закладывают в сердце твердые принципы по хорошо усвоенным понятиям и на них строят образ мыслей, соответствующий различной важности предстоящих обязанностей, если защищают его от нападков со стороны склонностей, обеспечивают его и таким образом *создают* нового человека как *храм божий*¹⁵. Легко видеть, что это созидание может продвигаться лишь весьма медленно. Но следует по меньшей мере обращать внимание на то, чтобы нечто *воздвигнуть*. Однако люди (слушая или читая и исполняя песнопения) полагают весьма справедливо, что они обрели назидание в душе, хотя они совершенно ничего не создавали, да даже и рук не приложили, — надеясь, по-видимому, что это моральное здание, как стены Фив, возникнет само собой, под музыку вздохов и пламенных желаний.

дурное в нравственном отношении содержание своего образа мыслей от чужого и даже от своего собственного взора.

3. Единой совершающееся торжественное *посвящение* в церковное общество, т.е. первое принятие в члены церкви (в христианской религии через *крещение*), — это наделенное глубоким смыслом торжество, возлагающее великую ответственность или на посвящаемого, если он в состоянии сам исповедовать свою веру, или на свидетелей, которые берут на себя заботы об его воспитании в этой вере; оно имеет целью нечто священное (обращение человека в гражданина божественного государства), но само по себе отнюдь не является священнодействием или действием, способствующим святости этого субъекта и его особой восприимчивости к божественной милости, стало быть, не является и *средством умилоствления*. В первоначальной греческой церкви авторитет его был столь высок, что оно сразу могло смывать все грехи, чем заблуждение это открыто доказывало свое родство с суеверием почти бóльшим, нежели языческое.

4. Многократно повторяемое торжество *возрождения, продолжения и распространения* этого церковного сообщества по законам *равенства (причащение)*, которое, во всяком случае по примеру основателя подобной церкви (а вместе с тем и в его память), официально может происходить как общественная вечеря за одним столом, — заключает в себе нечто великое, само по себе расширяющее узкий, самолюбивый и нетерпимый образ мыслей человека (особенно в делах веры) до идеи всемирно-гражданского *морального общества* и является добрым средством оживить общину для представляемого в этом образе нравственного устроения братской любви. Но хвалиться тем, что Бог соединил с празднованием этого торжества особую милость, и то положение, что такое торжество, само по себе являющееся лишь церковным образом, может все же помимо этого быть и *средством снискания благодати*, — это религиозное заблуждение, которое может лишь противоречить ее духу.

Поповство, следовательно, вообще можно считать узурпированным господством духовенства над душами по той причине, что оно приписывает себе особое значение как исключительному обладателю средств для снижения благодати.

* * *

Все подобные изощренные самообольщения в религиозных делах имеют общую основу. Обычно человек среди всех божественных моральных свойств, т.е. святости, милости и справедливости, обращается непосредственно ко второй, чтобы обойти отпугивающее условие, а именно жить соответственно требованиям первой. Трудно быть добрым *слугою* (тогда приходится постоянно слушать беседы о добродетели). Поэтому лучше бы стать *фаворитом*, которому многое сходит с рук или, если он слишком грубо нарушит долг, все вновь исправляется при посредстве кого-нибудь в высшей степени благодетельствованного, хотя, несмотря на это, он всегда остается тем же необузданным холопом, каким и был. Но чтобы скрыть осуществление этого своего намерения за блестящей внешностью, он обычно переносит свое представление о человеке (вместе с пороками) на божество и, — подобно тому как в наилучших *властителях из нашего рода* законодательная строгость, благодетельная милость и пунктуальная справедливость содействуют моральному эффекту поступков подданного не каждая в отдельности и сама по себе (как это следовало бы), но *смешиваются* в образе мыслей людского верховного владыки при вынесении им решений, и стоит, следовательно, попытаться обойти лишь одно из этих свойств, а именно дряхлую мудрость человеческой воли, чтобы склонить к уступчивости два других, — так же надеется и он добиться этого от Бога, обращаясь только к его *милости*. (Поэтому и для религии особенно важно обособление названных свойств или скорее отношений Бога к человеку в идее триединой личности, по аналогии с которой и первые следует мыслить так, чтобы каждое из них познавалось порознь.) К этой цели человек стремится, стараясь всеми мыслимыми внешними средствами показать, как глубоко

он *почитает* божественные заповеди, чтобы ему не нужно было *исполнять* их. А дабы эти его бездельные желания могли служить и возмещением за нарушение заповедей, он восклицает: “Господи! Господи!” — только для того, чтобы не пришлось “исполнять волю Отца небесного”¹¹⁵, и ради этого создает себе понятие о торжествах, сущность которых состоит в применении известных средств для оживления истинно практического образа мыслей, как о средствах снискания милости самих по себе. Даже веру в то, что эти формальности и есть такие средства, он выдает за весьма существенную часть религии (обычный человек видит в них всю полноту ее) и предоставляет всеблагому провидению сделать из него лучшего человека, в то время как сам он стремится к *набожности* (пассивное почитание божественных законов) вместо *добродетели* (применение собственных сил в исполнении почитаемого им долга), хотя лишь последняя, *правда в сочетании с первой*, единственно и может создать идею, выражаемую словом *благочестие* (истинный *религиозный образ мыслей*).

Если заблуждение этого мнимого баловня небес возрастает до грез воображения, до ощущения особого воздействия благодати (вплоть до притязания на доверительность будто бы скрытого и тесного *общения* с Богом), то для него, наконец, добродетель становится отвратительной и даже предметом презрения. Поэтому нет ничего удивительного, если публично жалуются, что религия еще так мало делает для улучшения человека, а внутренний свет (“под спудом”¹¹⁶) этих облагодетельствованных не сияет вовне в их добрых делах и притом (как этого можно было бы требовать, учитывая их превосходство) *главным образом* перед другими, по природе честными людьми, которые принимают религию коротко и просто, не для замены ею добродетельного образа мыслей, а для содействия ему, что проявляется на деле в добропорядочном образе жизни.

Учитель Евангелия все же снабдил нас внешними показательствами, взятыми из внешнего опыта, как пробным камнем, по которым, словно по плодам этого опыта, можно не только распознать этих избранников, но и

каждый из них может познать самого себя. Однако не видно, чтобы эти, по их собственному мнению, чрезвычайно благодетельствованные (избранники) в чем-нибудь, хотя бы в самом малом, превосходили простого честного человека, которому можно верить в общении, в делах и нуждах; напротив, все они, вместе взятые, отнюдь не в силах выдержать с ним сравнения — лишнее доказательство в пользу того, что идти от благодатствования к добродетели значит идти превратным путем. Стремиться от добродетели к благодатствованию — вот путь гораздо более верный.

**МЕТАФИЗИКА
НРАВОВ
В ДВУХ ЧАСТЯХ**

1797

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА
УЧЕНИЯ О ПРАВЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

За “Критикой *практического разума*” должна была последовать система — метафизика *нравов*, которая делится на метафизические начала учения о *праве* и метафизические начала учения о *добродетели* (наподобие уже изданных “Метафизических начал *естествознания*”¹); для этого нижеследующее введение дает ясное и отчасти наглядное представление о форме системы в том и другом разделе.

Учение о праве как первая часть учения о нравственности требует вытекающей из разума системы, которую можно было бы назвать *метафизикой права*. Но так как понятие права — это чистое, но направленное на практику понятие (применение к случаям, имеющим место в опыте), стало быть, классификация *метафизической системы права*, чтобы быть полной (это — необходимое условие для построения системы разума), должна была бы принять во внимание эмпирическое многообразие этих случаев, а классификация *эмпирического* невозможна, и там, где пытаются это делать (по крайней мере для того, чтобы приблизиться к такой классификации), подобные понятия могут войти в систему не как составные части, а лишь как примеры, даваемые в примечаниях, — то для первой части “Метафизики нравов” единственно подходящим названием будет “Метафизические начала учения о праве”, так как в отношении упомянутых случаев применения [понятия права] можно ожидать лишь приближения к системе, но не самой системы. Исходя из этого, мы поступим здесь так же, как поступили в отношении (более ранних) “Метафизических на-

чал естествознания”, а именно право вообще, относящееся к а priori начертанной системе, мы вводим в текст, отдельные же права, относящиеся к отдельным случаям опыта, мы даем в примечаниях, часть которых довольно пространна: иначе нельзя было бы отличить то, что относится здесь к метафизике, от того, что относится к эмпирической правовой практике.

Столь часто делаемый упрек в туманности или даже намеренной неясности философского изложения, создающей видимость глубокой проницательности, я лучше всего могу предупредить или отвести, если с готовностью приму то, что господин Гарве², философ в подлинном смысле этого слова, считает долгом всякого писателя, особенно же философа; со своей стороны я ограничу это требование одним лишь условием — следовать ему лишь в тех пределах, в каких это дозволено природой науки, которую необходимо исправлять и развивать.

Мудрый муж требует (в своем сочинении, озаглавленном “Разные статьи”, стр.352 и сл.), и требует с полным правом, чтобы любое философское учение, если на самого автора его не падает подозрение в неясности его понятий, могло быть доведено до *популярности* (некоторого наглядного общедоступного изложения). Я с ним в этом совершенно согласен с единственной оговоркой, что это не касается системы критики самой способности разума и всего того, что может быть удостоверено только посредством ее предназначения, так как система эта требует различения в нашем познании чувственного и сверхчувственного, но тем не менее принадлежащего разуму. Так же как формальная метафизика вообще, эта система никогда не станет предметом популярного изложения. Правда, результаты такой метафизики можно сделать вполне очевидными для здравого ума (того или иного метафизика, хотя и не ведая этого). Здесь не может быть и речи о какой-либо популярности (общедоступном языке), а надо настойчиво придерживаться школьной *пунктуальности* (ведь это язык школы), пусть ее и обзывают педантизмом; только таким путем торопливый разум дойдет до того, чтобы, прежде чем утверждать нечто догматически, первым делом уразуметь самого себя.

Но когда *педанты* самонадеянно позволяют себе обращаться к публике (на церковных кафедрах и в популярных сочинениях) с техническими терминами, свойственными ученой речи, то это так же мало может быть поставлено в вину критическому философу, как грамматику неразумие буквоеда (*logodaedalus*). Осмеянием здесь можно поразить какого-то человека, но не науку.

Утверждение, что до появления критической философии не существовало никакой философии, звучит высокомерно, себялюбиво и уничижительно для тех, кто не отказался еще от своих старых систем. — Чтобы можно было доказать отсутствие этой кажущейся самонадеянности, надо решить вопрос: *может ли существовать больше, чем одна философия?* Было не только различного рода философствование и обращение к первым принципам разума с целью построить на них более или менее удачную систему; было много таких попыток, каждая из которых имеет свои заслуги перед нынешними системами; но так как с объективной точки зрения может существовать только один человеческий разум, то не может существовать и многих философий, т.е. возможна только одна истинная философская система, построенная на принципах, как бы многообразно и часто противоречиво ни философствовали по поводу одного и того же положения. Так, *моралист* с полным правом утверждает: существует только одна добродетель и только одно учение о ней, т.е. одна-единственная система, объединяющая на основе одного принципа все обязанности добродетели; *химик* говорит: существует лишь одна химия (химия Лавуазье); *медик*: существует лишь один принцип для системы классификации болезней (по Брауну³); и то, что *новая система* исключает все остальные, не умаляет заслуг их предшественников (моралиста, химика и медика), так как без этих открытий их или даже неудачных попыток мы не пришли бы к единству истинного принципа всей философии в какой-то системе. — Следовательно, если кто-то объявляет какую-нибудь философскую систему своим собственным творением, то это то же самое, как если бы он сказал: до этой философии никакой иной не существовало. В самом деле, если он признал, что существовала другая (и притом истинная)

философия, то об одних и тех же предметах существовали бы две истинные философии, а это содержит в себе противоречие. — Таким образом, когда критическая философия провозглашает себя такой философией, до которой еще вообще не существовало никакой философии, то она поступает именно так, как поступали, будут поступать и должны поступать те, кто строит философию по своему собственному плану.

Меньшее значение, но все же важное имел бы упрек в том, что та или иная часть, существенно отличающая эту философию от другой, не плод собственных размышлений, а заимствована из другой философии (или математики); на такого рода открытие претендует один тюбингенский рецензент⁴; открытие его касается дефиниции философии вообще, которую автор “Критики чистого разума” выдает за свое собственное довольно значительное достижение, хотя уже много лет тому назад она была дана другим автором, и почти в тех же самых выражениях*. Я предоставляю каждому решить, могут ли слова *intellectualis quaedam constructio* привести к мысли об изображении данного понятия в априорном созерцании — к мысли, которая сразу и совершенно определенно разграничивает философию и математику. Я уверен: сам Хаузен воздержался бы от признания такого объяснения своего выражения; ведь возможность априорного созерцания и то, что пространство представляет собой такое созерцание и вовсе не есть данное лишь эмпирическому созерцанию (восприятию) сосуществование [частей] многообразного друг вне друга (как это объясняет Вольф⁶), отпугнули бы его уже потому, что он тем самым почувствовал бы себя вовлеченным в далеко идущие философские исследования. Изображение, сделанное *как бы разумом*, означает у этого проницательного математика не что иное, как соответствующее понятию

* Porro de actuali constructione hic non quaeritur, cum ne possint quidem sensibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formatio, quae intellectualis quaedam constructio est (C.A. Hausen. Elem. Mathes. Pars I, p.86, A. 1734)⁵.

(эмпирическое) *приблизительное начертание* линии, при котором внимание обращают только на правило, а от неизбежных отклонений при проведении [линии] отвлекаются; это можно видеть в геометрии и на примере построения уравнений.

Наконец, *наименьшее* значение для духа такой философии имеет бесчинство, производимое иными ее подражателями в отношении слов, которые в самой критике чистого разума нельзя заменить другими, общеупотребительными: они пытаются применять их также и за пределами этой критики для публичного обмена мнениями (это бесчинство заслуживает, конечно, наказания); так поступает господин Николай⁷, хотя сам он отказывается судить о том, можно ли полностью обойтись без этих слов в собственной их области как лишь прикрывающих всегда скудость мысли. — Между тем над *непопулярным педантом* можно гораздо больше смеяться, чем над *некритическим невеждой* (Ignorant), ведь метафизика, упорно цепляющегося за свою систему и не обращающего внимания ни на какую критику, действительно можно отнести к этому последнему разряду, хотя, правда, он лишь по своему произволу *игнорирует* то, чего он не хочет допустить, потому что это не относится к его старой школе. Но если, согласно утверждению Шефтсбери⁸, нельзя пренебрегать таким пробным камнем истинности учения (в особенности практического), как его способность выдержать *осмеяние*, то со временем должна прийти очередь критическому философу смеяться *последним* и потому *сильнее всех*, когда он увидит, что существующие лишь на бумаге системы тех, кому долгое время принадлежало первое слово, одна за другой терпят крах, а все последователи их разбегаются — судьба для них неминуемая.

Некоторые разделы в конце книги разработаны менее обстоятельно, чем это можно было бы ожидать в сравнении с предыдущими разделами, отчасти потому, что, как мне казалось, содержание их легко можно вывести из предыдущих, отчасти же потому, что последние разделы (трактующие о публичном праве) как раз сейчас составляют предмет столь многочисленных дискуссий и в то же

время столь важны, что вполне оправданно отложить на некоторое время окончательное решение⁹.

ТАБЛИЦА ДЕЛЕНИЯ “УЧЕНИЯ О ПРАВЕ”

Часть первая

Частное право в отношении внешних предметов (совокупность законов, не нуждающихся во внешнем обнародовании)

Глава первая

О способе *иметь* что-то внешнее *своим*

Глава вторая

О способе *приобретения* чего-то внешнего

Деление внешнего приобретения

Раздел первый. О вещном праве

Раздел второй. О личном праве

Раздел третий. О вещно-личном праве

Добавочный раздел. Об идеальном приобретении

Глава третья

О субъективно обусловленном приобретении
перед лицом правосудия

Часть вторая

Публичное право (совокупность законов, нуждающихся в публичном обнародовании)

Раздел первый. Государственное право

Раздел второй. Международное право

Раздел третий. Космополитическое право

ВВЕДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ НРАВОВ

I

Об отношении способностей человеческой души к нравственным законам

Способность желания — это способность через свои представления быть причиной предметов этих представлений. Способность существа поступать сообразно своим представлениям называется *жизнью*.

С желанием или отвращением всегда связаны, *во-первых, удовольствие или неудовольствие*, восприимчивость к которым называют *чувством*; но не всегда наоборот. В самом деле, можно испытать удовольствие, связанное не с желанием [обладать] предметом, а лишь с представлением, которое создают себе о каком-нибудь предмете (независимо от того, существует ли объект этого представления или нет). *Во-вторых*, не всегда удовольствие или неудовольствие, связанные с предметом желания, предшествуют желанию и в некоторых случаях они должны рассматриваться не только как причина, но и как следствие желания.

Однако способность испытывать удовольствие или неудовольствие при каком-нибудь представлении потому называют *чувством*, что оба содержат *лишь то, что субъективно* в отношении нашего представления и не имеет никакой связи с объектом для возможного его познания* (даже познания нашего состояния); ведь иначе

* Чувственность можно объяснить субъективным [содержанием] наших представлений вообще; ведь рассудок соотносит в пер-

сами ощущения, кроме качества (например, красного, сладкого и т.д.), которое присуще им в силу свойства субъекта, будут как элементы познания относиться к объекту, удовольствие же или неудовольствие (от красного или сладкого) решительно ничего не выражает относительно объекта, а выражает лишь отношение к субъекту. Сами по себе удовольствие и неудовольствие не могут быть (и именно по вышеприведенной причине) объяснены более подробно, можно лишь указать на то, какие последствия они имеют при определенных обстоятельствах, дабы узнать их в применении.

Удовольствие, которое необходимо связано с желанием ([обладать] предметом, представление о котором, таким образом, воздействует на чувство), можно назвать *практическим удовольствием* независимо от того, причина ли оно или результат желания. Удовольствие же, которое не связано необходимо с желанием [обладать] предметом и, таким образом, по существу не есть удовольствие от существования объекта представления, а присуще только представлению, можно назвать лишь созерцательным, или *бездеятельным, удовольствием*. Чувство удовольствия этого рода мы называем *вкусом*. Об этом последнем будет в практической философии идти речь не как об *имманентном* понятии, а разве лишь

вую очередь представления с объектом, т.е. он только *мыслит* себе что-то посредством представления. Субъективное же [содержание] нашего представления может быть либо такого рода, что оно может быть соотнесено также с объектом для его познания (по его форме или материи, причем в первом случае оно называется чистым созерцанием, во втором — ощущением), — в этом случае чувственность как восприимчивость к мысленному представлению есть *осмысление* (Sinn), либо же субъективное в представлении вовсе не может стать *элементом познания*, потому что оно содержит лишь отношение представления к *субъекту*, но не содержит ничего пригодного для познания объекта, и тогда эта восприимчивость к представлению называется *чувством*; это последнее содержит воздействие представления (все равно, чувственно оно или интеллектуально) на субъект и принадлежит к чувственности, хотя само представление может принадлежать к рассудку или разуму.

как о *привходящем*. Что же касается практического удовольствия, то определение способности желания, *которой* необходимо должно *предшествовать* это удовольствие в качестве причины, будет называться *желанием* в узком смысле слова, обычное же желание — *склонностью*; и так как связь удовольствия со способностью желания, поскольку рассудок считает эту связь действительной согласно некоторому общему правилу (правда, лишь для субъекта), называется *интересом*, то практическое удовольствие в этом случае будет интересом склонности; если же удовольствие может следовать лишь за предшествующим определением способности желания, оно должно называться интеллектуальным удовольствием, а интерес к предмету — интересом разума; ведь если бы интерес был основан на чувственности, а не только на одних лишь чистых принципах разума, то ощущение должно было бы быть связано с удовольствием и могло бы таким образом определять способность желания. Хотя там, где должен быть допущен только чистый интерес разума, он не может быть подменен никаким интересом склонности, тем не менее мы можем в угоду общепринятому словоупотреблению назвать даже склонность к тому, что может быть лишь объектом интеллектуального удовольствия, обычным желанием из чистого интереса разума; но тогда она будет не причиной, а результатом воздействия этого интереса, и мы могли бы ее назвать *склонностью, свободной от чувственного* (*propensio intellectualis*).

Следует еще отличать *вожделение* (прихоть) от желания как побуждение к его определению. Оно всегда есть чувственное состояние души, но только еще не развившееся до акта способности желания.

Способность желания, согласно понятиям, поскольку основание, определяющее ее к действию, находится в ней самой, а не в объекте, называется способностью *действовать или не действовать по своему усмотрению*. Поскольку эта способность связана с сознанием способности совершать поступки для создания объекта, она называется *произволением*; если же она не связана с этим сознанием, ее акт называется *желанием*. Способность желания, внутреннее определяющее основание которой

и, следовательно, само усмотрение находятся в разуме субъекта, называется *волей*. Итак, воля — это (в отличие от произволения) способность желания не столько по отношению к поступку, сколько по отношению к основанию, определяющему произволение к поступку; сама воля, собственно, не имеет своего определяющего основания; поскольку она способна определять произволение, она сама есть практический разум.

Под [понятие] воли может быть подведено [не только] *произволение*¹⁰, но также и чистое *желание*, поскольку разум может определять способность желания вообще. Произволение, которое может быть определено *чистым разумом*, называется свободным произволением. Произволение, определяемое только *склонностью* (чувственным побуждением, *stimulus*), было бы животным произволением (*arbitrium brutum*). Человеческое же произволение *подвержено воздействию* побуждений, но не *определяется* ими и, следовательно, само по себе (без приобретенных навыков разума) не чисто; однако оно может быть определено к поступкам из чистой воли. *Свобода* произволения есть указанная независимость его *определения* от чувственных побуждений, — это негативное понятие свободы произволения. Положительное же [ее] понятие — это способность чистого разума быть для самого себя практическим. Но это возможно только в том случае, если максима каждого поступка пригодна в качестве всеобщего закона. В самом деле, будучи как чистый разум применен к произволению независимо от его объекта, разум как способность [давать] принципы (а здесь — практические принципы, стало быть, как законодательствующая способность), поскольку материя закона его не касается, может сделать высшим законом и определяющим основанием произволения только форму пригодности максимы произволения в качестве всеобщего закона, и, так как максимы человека по субъективным причинам не сами собой согласуются с указанными объективными, он может предписать этот закон только лишь как императив запрета или веления.

Эти законы свободы в отличие от законов природы называются *моральными*. Поскольку они касаются лишь внешних поступков и их законосообразности, они назы-

ваются *юридическими законами*; если же ими выдвигается требование, чтобы они (законы) сами были определяющими основаниями поступков, они называются *этическими*, и в этом случае говорят: соответствие с первыми есть *легальность*, со вторыми — *моральность* поступка. Свобода, к которой имеют отношение юридические законы, может быть лишь свободой во внешнем применении; а та свобода, к которой имеют отношение вторые, может быть свободой и во внешнем и во внутреннем применении произволения, поскольку оно определяется законами разума. Так, в теоретической философии говорят: в пространстве находятся лишь предметы внешних чувств, во времени же имеются все предметы — и внешних чувств, и внутреннего чувства, так как представления и внешних чувств, и внутреннего чувства суть представления и в этом смысле все вместе принадлежат к внутреннему чувству. Точно так же, будем ли мы рассматривать свободу во внешнем или во внутреннем применении произволения, все равно ее законы как чистые практические законы разума для свободного произволения вообще должны одновременно быть внутренними определяющими основаниями этого произволения, хотя не всегда их можно рассматривать в такой связи.

II

Об идее и необходимости метафизики нравов

Что естествознанию, которое имеет дело с предметами внешних чувств, нужны априорные принципы и что естествознанию, применяющемуся к отдельным данным опыта, т.е. физике, можно и даже необходимо предпосылать систему этих принципов под названием метафизического естествознания, мы уже указывали в другом месте¹. Но физика (по крайней мере когда перед ней стоит задача избежать ошибочных положений) может по показаниям опыта принять какой-либо принцип как всеобщий, хотя этот последний, чтобы считаться всеобщим в строгом смысле этого слова, должен быть выведен из априорных оснований; подобно этому Ньютон принял принцип равенства действия и противодействия при взаимодействии тел друг на друга как принцип, основанный на

опыте, и тем не менее распространил его на всю материальную природу. Химики идут еще дальше, полностью основывая на опыте свои самые общие законы соединения и разъединения различных материй их собственными силами, и тем не менее они настолько полагаются на всеобщность и необходимость этих законов, что при постановке основанных на них опытов ничуть не беспокоятся о выявлении ошибки.

Однако с нравственными законами дело обстоит иначе. Лишь в том случае, если они могут быть основаны а priori и осознаны¹² как необходимые, они имеют силу законов; даже понятия и суждения о нас самих и нашем поведении не означают ничего нравственного, если они содержат лишь то, что может быть познано из опыта; и если поддаются искушению взять что-то из этого источника в качестве морального основоположения, рискуют впасть в грубейшие и пагубнейшие ошибки.

Если бы учение о нравственности представляло собой всего лишь науку о счастье, то было бы нелепо искать для него априорные принципы. В самом деле, как бы правдоподобно ни звучало, что разум может еще до опыта постичь, какими средствами можно достигнуть длительного наслаждения радостями жизни, все, что об этом узнают а priori, принято или как тавтология, или как нечто совершенно неосновательное. Только опыт может показать, что именно приносит нам радость. Одно лишь естественное стремление к утолению голода, половой инстинкт, стремление к покою, движению и (когда развиты наши природные склонности) к славе, к расширению нашего познания и т.п., могут каждому лишь на свой лад дать представление о том, в чем он должен *усматривать* радости жизни, только опыт может указать ему те средства, какими он должен их *добиваться*. Все мнимоаприорное умничанье здесь в сущности не что иное, как опыт, возведенный путем индукции в степень всеобщности, которая (*secundum principia generalia, non universalia*) к тому же настолько жалка, что каждому приходится допускать бесконечно много исключений, чтобы делаемый им для себя выбор образа жизни приспособить к своим особым склонностям и своему особому

восприятию удовольствий и чтобы в конце концов научиться на собственных ошибках или ошибках других.

Однако с учениями о нравственности дело обстоит иначе. Каждому, не принимая в расчет его склонностей, они повелевают, лишь потому и лишь поскольку он свободен и обладает практическим разумом. Законы этих учений усваиваются не посредством самонаблюдения и наблюдения животной природы в себе, не посредством наблюдения над ходом вещей относительно того, что происходит и как поступают (хотя немецкое слово *Sitten*, так же как латинское *mores*, означает лишь манеры и обращение), — нет, здесь разум предписывает, как поступать, хотя бы и не было еще для этого никакого примера; разум не принимает также в расчет выгоду, которая может для нас возникнуть в результате этих поступков и указать которую может, конечно, только опыт. В самом деле, хотя разум разрешает нам искать свою выгоду любыми доступными нам способами и хотя он, кроме того, опираясь на свидетельства опыта, может, по всей видимости, обещать нам при исполнении его велений, особенно когда сюда присоединяется благоразумие, в среднем большие выгоды, чем те, которые могли бы быть извлечены при их нарушении, — дело обстоит все же не так, что на этом основывается авторитет его предписаний как *велений*; он пользуется ими (в качестве советов) лишь как противовесом соблазну противоположного, дабы заранее исправить ошибку пристрастия в практическом суждении и лишь тогда обеспечить этому суждению решающее значение соответственно весу априорных оснований чистого практического разума.

Если поэтому система априорного познания из одних только понятий называется *метафизикой*, то практическая философия, имеющая своим предметом свободу произволения, а не природу, предполагает метафизику нравов и нуждается в ней, т.е. *иметь* таковую есть даже долг, и каждый человек имеет ее в себе, хотя обычно в довольно туманном виде; в самом деле, как мог бы он без априорных принципов считать, что он имеет в себе всеобщее законодательство? Но как метафизика природы должна иметь принципы применения указанных высших всеобщих основоположений о природе вообще к предме-

там опыта, так и метафизику нравов нельзя оставлять без них, и мы часто должны будем брать в качестве объекта особую *природу* человека, которую можно познать только из опыта, дабы на этом примере *показать* последствия, вытекающие из всеобщих моральных принципов; однако это ничуть не умаляет чистоты этих принципов и не ставит под сомнение их априорное происхождение. — Таким образом, метафизика нравов не может основываться на антропологии, однако может быть применена к ней.

Соотносительным (Gegenstück) с метафизикой нравов, другим членом деления практической философии вообще была бы моральная антропология, которая, однако, содержала бы только учение о субъективных препятствующих и благоприятствующих условиях *исполнения* законов метафизики нравов в человеческой природе, учение о создании, распространении и укреплении моральных основоположений (в области воспитания, школьного обучения и народного просвещения) и другие подобные учения и предписания, основывающиеся на опыте; без моральной антропологии нельзя обойтись, но она ни в коем случае не должна быть предпослана метафизике нравов или смешана с ней; иначе рискуют ввести ложные или по меньшей мере снисходительные моральные законы, которые изображают недостижимым то, что не достигается именно потому только, что закон не был осознан и представлен во всей своей чистоте (а в ней и состоит его сила), или потому, что используются ненастоящие или корыстные побуждения к тому, что само по себе сообразно с долгом и хорошо, — мотивы, которые не оставляют места надежным моральным основоположениям; моральная антропология не должна стать ни руководством в суждении, ни дисциплиной духа в исполнении долга, предписания которого должен а priori давать единственно только чистый разум.

Что же касается главного деления, которому подчиняется только что приведенное, а именно деления философии на теоретическую и практическую, а также того, что эта последняя не может быть не чем иным, как моральной философией, — то об этом я уже высказался в другом месте (в “Критике способности суждения”). Все

практическое, что должно быть возможным по законам природы (подлинная область искусства)¹³, согласно своему предписанию целиком зависит от теории природы; только практическое по законам свободы может иметь принципы, не зависящие ни от какой теории; ведь для определений природы за их пределами нет никакой теории. Таким образом, под практической частью философии (рядом с ее теоретической частью) следует понимать не *технически практическое*, а только *морально практическое* учение; и если умение произволения согласно законам свободы в противоположность природе следовало бы назвать также *искусством*, то под этим должно было бы подразумеваться такое искусство, которое делает возможным систему свободы, подобную системе природы; поистине это было бы божественное искусство, если бы мы были в состоянии при его помощи полностью выполнить то, что нам предписывает разум, и на деле осуществить его идею.

III

О делении метафизики нравов*

Для всякого законодательства (предписывает ли оно внутренние или внешние поступки и таковые — а priori через один только разум или через произволение другого) требуется два элемента: *во-первых*, закон, *объективно* представляющий поступок, который должен быть со-

* *Дедукция* деления какой-нибудь системы, т.е. доказательство полноты этого деления, равно как и его *постоянства*, а именно доказательство того, что переход от разделяемого понятия к члену деления во всем ряду подразделений происходит не путем скачка (*divisio per saltum*), — это одно из самых трудновыполнимых условий для создателя системы. Затруднительно также уяснение того, что составляет *главное разделяемое понятие* для деления *правового* или *неправового* (*aut fas, aut nefas*). Это *акт свободного произволения* вообще. Точно так же авторы сочинений по онтологии с самого начала исходят из (понятий) *нечто* и *ничто*, не понимая, что *нечто* и *ничто* уже члены деления; кроме того, у них нет разделяемого понятия, которое может быть только понятием предмета вообще.

вершен, как необходимый, т.е. делающий этот поступок долгом; *во-вторых*, мотив, который *субъективно* связывает определяющие основание произволения этого поступка с представлением о законе; стало быть, второй элемент состоит в том, что закон делает долг мотивом. Посредством первого из этих элементов поступок представляется как долг, а это чисто теоретическое познание возможного определения произволения, т.е. практических правил; посредством второго обязательность таких поступков связывается в субъекте с определяющим основанием произволения вообще.

Итак, всякое законодательство (хотя бы оно в отношении поступка, который оно делает долгом, и согласовалось с другим [законодательством], например пусть поступки во всех случаях будут внешними) может различаться по мотивам. То законодательство, которое делает поступок долгом, а этот долг также мотивом, есть *этическое* законодательство; то законодательство, которое не включает это [условие] в закон и, стало быть, допускает и иной мотив, а не самое идею долга, есть *юридическое* законодательство. В отношении этого последнего нетрудно понять, что такой мотив, отличный от идеи долга, совершенно очевидно, заимствуется от патологических определяющих оснований произволения склонностей и антипатий, а среди них — от определяющих оснований последнего рода, потому что это законодательство должно принуждать, а не быть привлекательной приманкой.

Одно лишь соответствие или несоответствие поступка закону безотносительно к его мотиву называют *легальностью* (законсообразностью); то соответствие, в котором идея долга, основанная на законе, есть в то же время мотив поступка, называется *моральностью* (нравственностью) поступка.

Согласно правовому законодательству, обязанности могут быть только внешними, ибо это законодательство не требует, чтобы идея внутреннего долга сама по себе была определяющим основанием произволения действующего лица, и так как правовое законодательство все же нуждается в подходящем для закона мотиве, то оно может связать с законом лишь внешние обязанности. На-

оборот, этическое законодательство делает и внутренние поступки обязанностями, не исключая при этом, однако, и внешние поступки: это законодательство касается вообще всего, что есть долг. Но именно потому, что этическое законодательство включает в свой закон внутренние мотивы поступка (идею долга) — условие, которое никак не может быть включено во внешнее законодательство, — именно поэтому этическое законодательство (даже законодательство воли божьей) не может быть внешним, хотя *как обязанности* оно принимает в себя в качестве мотивов обязанности, основывающиеся на другом, а именно во внешнем, законодательстве.

Отсюда явствует, что все обязанности лишь потому, что они обязанности, принадлежат этике; но касающееся их *законодательство* не всегда поэтому содержится в этике; законодательство многих обязанностей находится за ее пределами. Так, этика повелевает мне выполнить взятое на себя обещание при заключении договора, даже если бы другая сторона не могла меня принудить к этому; но из учения о праве этика берет закон (*pacta sunt servanda*) и соответствующий этому закону долг как нечто данное. Следовательно, не в этике, а в праве (*Ius*) содержится законодательство о том, что принятое обещание должно быть выполнено. Этика вслед за этим учит только, что, даже если мотив, который юридическое законодательство связывает с этим долгом, а именно внешнее принуждение, устраняется, уже сама лишь идея долга достаточна в качестве мотива. Действительно, если бы это и само законодательство не были юридическими, стало быть, вытекающий из него долг не был бы собственно правовым долгом (в отличие от долга добродетели), то сохранение верности (согласно обещанию, данному при заключении договора) должно было бы быть отнесено в один разряд с поступками из благоволения и с обязательством совершить их, а это ни в коем случае не должно иметь места. Выполнять обещание — это не долг добродетели, а долг правовой, к исполнению которого можно принудить. Однако сдерживать свое обещание и тогда, когда нечего *опасаться* принуждения, — это добродетельный поступок (доказательство добродетельности). Таким образом, учение о праве и учение о добродетели отлича-

ются друг от друга не столько своими разными обязанностями, сколько характером законодательства, связывающего с законом различные мотивы.

Этическое законодательство (обязанности могут быть во всяком случае и внешними) — это такое законодательство, которое не *может* быть внешним; юридическое же может быть и внешним. Так, выполнять договорное обещание — это внешний долг; но веление выполнять его только потому, что это долг, не принимая во внимание другие мотивы, относится лишь к *внутреннему* законодательству. Итак, обязательность причисляется к этике не как особый вид долга (особый вид поступков, к которым человек обязывается), ибо это и в этике, и в праве внешний долг, а потому, что в приведенном случае мы имеем дело с внутренним законодательством, которое не может иметь никаких внешних законодателей. По этой же причине обязанности благоволения, хотя они внешние обязанности (обязательства к внешним поступкам), все же относятся к этике, так как их законодательство может быть только внутренним. — Этика, конечно, имеет и свои особые обязанности (например, обязанности по отношению к самому себе), но все же у нее имеются и обязанности, общие с правом; у нее нет только общего с ним способа *обязывания*. В самом деле, отличительное свойство этического законодательства — это совершение поступков лишь потому, что этого требует долг, и превращение самого принципа долга, каков бы ни был его источник, в достаточный мотив произволения. Так, существует, правда, много *непосредственно этических* обязанностей, но внутреннее законодательство делает и все прочие обязанности вместе косвенно этическими.

IV

Предварительные понятия в метафизике нравов (*Philosophia practica universalis*)

Понятие *свободы* — это чистое понятие разума, которое именно поэтому трансцендентно для теоретической философии, т.е. ему не может соответствовать ни один пример из возможного опыта; следовательно, оно не составляет предмет возможного для нас теоретического по-

знания и имеет значение вовсе не как конститутивный, а только как регулятивный принцип, а именно как чисто негативный принцип спекулятивного разума; в практическом же применении разума оно доказывает свою реальность при помощи практических основоположений, которые в качестве законов доказывают причинность чистого разума независимо от всех эмпирических условий определения произволения (от чувственного вообще) и наличие в нас чистой воли, в которой берут свое начало нравственные понятия и законы.

На этом (с практической точки зрения) положительном понятии свободы основываются безусловные практические законы, носящие название *моральных*, которые в отношении нас, чье произволение подвержено чувственному воздействию и потому само по себе не соответствует чистой воле, а часто противится ей, суть императивы (веления или запреты), и притом категорические (безусловные) *императивы*, чем они и отличаются от технических [императивов] (предписаний умения), повелевающих всегда лишь условно; согласно категорическим императивам, те или иные поступки *дозволены* или *недозволены*, т.е. морально возможны или невозможны, а некоторые поступки или противоположные им поступки морально необходимы, т.е. обязательны; далее, для поступков из этого возникает понятие долга, соблюдение или нарушение которого связано, правда, с особым рода удовольствием или неудовольствием (вроде морального *чувства*), но это удовольствие или неудовольствие мы в практических законах разума вовсе не принимаем в расчет, так как оно касается не *основания* практических законов, а только субъективного *воздействия* в душе при определении нашего произволения с его помощью и может быть различным у различных субъектов (причем в силе или влиянии удовольствия объективно, т.е. в суждении разума, ничего не прибавляется и не убавляется).

Следующие понятия общи обоим частям метафизики нравов.

Обязательность — это необходимость свободного поступка, подчиненного категорическому императиву разума.

Императив — это практическое правило, благодаря которому сам по себе случайный поступок де-

ляется необходимым. Императив тем отличается от практического закона, что закон этот, правда, делает очевидным необходимость поступка, но не принимает во внимание, сам ли по себе *внутренне* необходимо присущ этот поступок действующему субъекту (скажем, какому-нибудь святому существу) или он (как у человека) случаен; ведь там, где имеется первое, императиву нет места. Итак, императив — это правило, представление о котором *делает* субъективно случайный поступок необходимым; стало быть, он представляет субъект как такой, который должен быть *принужден* (*perzessitiert*) к согласию с этим правилом. — Категорический (безусловный) императив — это такой императив, который мыслит и делает поступок необходимым не опосредствованно через представление о *цели*, к которой поступок может привести, а только через одно лишь представление о самом поступке (о его форме), следовательно, непосредственно как объективно необходимый поступок; такого рода императивы может привести в качестве примеров лишь то практическое учение, которое предписывает обязательность ([т.е.] учение о нравственности). Все другие императивы *технические*, и все они условны. Но причина возможности категорических императивов в том, что они не относятся ни к какому иному определению произволения (благодаря которому ему могло бы быть приписано намерение), кроме *свободы* произволения.

Дозволенный поступок (*licitum*) — это такой поступок, который не противоречит обязательности; и эта свобода, не ограниченная никаким противоположным императивом, называется правомочием (*facultas moralis*). Отсюда само собой ясно, что такое *недозволенный* поступок (*illicitum*).

Долг — это поступок, который кто-то обязан совершить; следовательно, долг — это материя обязательности, и долг (в соответствии с поступком) может быть одним и тем же, хотя бы нас и могли обязать к нему различным образом.

Категорический императив, выражая обязатель-

ность в отношении определенных поступков, есть морально практический закон. А так как обязательность содержит в себе не только практическую необходимость (такую, подобную которой выражает закон вообще), но и *принуждение*, то такой императив есть или дозволяющий, или запрещающий закон, после того как совершение или неисполнение представляется как долг. Поступок, который не предписывается как веление и не запрещается, только *дозволен*, потому что в отношении его нет никакого закона, ограничивающего свободу (правомочие), и, следовательно, нет никакого долга. Такой поступок называется морально безразличным (*indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*). Можно задать вопрос: бывают ли подобные поступки, и если да, то нужен ли для того, чтобы кто-нибудь мог свободно, по своему усмотрению что-то делать или не делать, — нужен ли кроме предписывающего закона (*lex praescriptiva, lex mandati*) и запрещающего закона (*lex prohibitiva, lex vetiti*) еще закон дозволяющий (*lex permissiva*). Если бы такой закон существовал, то правомочие не всегда касалось бы безразличного поступка (*adiaphoron*), ведь для такого поступка, если рассматривать его с точки зрения нравственных законов, не требовалось бы никакого особого закона.

Действием называется поступок в том случае, если он подчинен законам обязательности и, следовательно, если субъект рассматривается в этой обязательности в соответствии со свободой его произволения. Действующее лицо рассматривается благодаря такому акту как *причина* (*Urheber*) результата, и этот последний вместе с самим поступком может быть ему *вменен*, если до этого известен закон, по которому на него налагается какая-то обязательность.

Лица — это тот субъект, чьи поступки могут быть ему *вменены*. *Моральная личность*, следовательно, это не что иное, как свобода разумного существа, подчиняющегося моральным законам (психологическая же личность — это лишь способность осознания тождества самому себе в различных состояниях своего существования); отсюда,

далее, следует, что лицо подчинено только тем законам, которые оно (само или по крайней мере совместно с другими) для себя устанавливает.

Вещь (Sache) — это предмет¹⁴ (Ding), которому ничто не может быть вменено. Поэтому любой объект свободного произволения, сам лишенный свободы, называется *вещью* (res corporalis).

Правым или неправым (rectum aut minus rectum) вообще будет действие, поскольку оно сообразно с долгом или противно долгу (factum licitum aut illicitum); при этом безразлично, каков сам долг по своему содержанию или происхождению. Действие, противное долгу, называется *нарушением* (reatus).

Непреднамеренное нарушение, которое, однако, может быть вменено, называется просто *провинностью* (culpa). *Преднамеренное* же нарушение (т.е. нарушение, связанное с сознанием того, что оно нарушение) называется *преступлением* (dolus). Правое по внешним законам называется *справедливым* (iustum), неправое — *несправедливым* (iniustum).

Столкновение одного долга с другим (collisio officiorum s. obligationum) было бы таким их взаимоотношением, вследствие которого один из них устранял бы (полностью или частично) другой. — Но так как долг и обязательность вообще суть понятия, выражающие объективную практическую *необходимость* определенных поступков, а два противоположных друг другу правила не могут быть в одно и то же время необходимыми — если поступать согласно одному из них есть долг, то поступать согласно противоположному правилу не только не долг, но даже противно долгу, — то *коллизия одного долга с другим* и коллизия обязанностей вообще немыслимы (obligationes non colliduntur). Но в субъекте и в правиле, которое он себе предписывает, могут быть связаны два *основания* обязательности (rationes obligandi), одно из которых, однако, или другое может быть недостаточным для того, чтобы обязать (rationes obligandi non obligantes), и в этом случае одно из них не есть долг. — Если два таких основания сталкиваются, то практическая философия не утверждает, что более сильная обязательность одерживает верх (fortior obligatio vincit), а

говорит, что побеждает более сильное *основание для вменения в обязанность* (*fortior obligandi ratio vincit*).

Вообще законы обязывающие, для которых возможно внешнее законодательство, называются внешними законами (*leges externae*). Те из них, обязательность которых может быть познана разумом а priori без внешнего законодательства, суть внешние, но *естественные* законы; те из них, которые без действительного внешнего законодательства не обязывают, следовательно, без него не могут быть законами, называются *положительными* законами. Итак, можно мыслить внешнее законодательство, которое содержало бы исключительно положительные законы; но в этом случае им должен был бы предшествовать естественный закон, который обосновывал бы авторитет законодателя (т.е. правомочие обязывать других исключительно по своему произволению).

Основоположение, делающее те или иначе поступки долгом, есть практический закон. То правило действующего лица, которое оно по субъективным соображениям делает для самого себя принципом, называется его *максимой*; поэтому при одних и тех же законах максимы действующих лиц могут быть весьма различными.

Категорический императив, который вообще выражает лишь то, что есть обязательность, гласит: поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона! — Следовательно, свои поступки ты должен сначала рассмотреть, исходя из субъективного основоположения; но значимо ли также объективно это основоположение — это ты можешь узнать лишь по тому, что, так как твой разум испытывает его: можешь ли ты благодаря ему мыслить себя в то же время устанавливающим всеобщие законы, это основоположение может оказаться пригодным в качестве такого всеобщего законодательства.

Простота этого закона в сравнении с большими и многообразными требованиями, которые могут из него вытекать, равно как и уважение, которое он внушает, хотя он явно не содержит какого-нибудь мотива, сначала, конечно, должна казаться странной. Но когда, изумляясь способности нашего разума определять произволение одной лишь идеей пригодности какой-нибудь максимы для

всеобщности практического закона, знают, что именно только эти практические (моральные) законы обнаруживают одно свойство произволения, которое никакому спекулятивному разуму не удалось бы приобрести ни из априорных оснований, ни благодаря какому бы то ни было опыту, а если бы и удалось, то его возможность ничем не могла бы быть доказана теоретически, в то время как практические законы неопровержимо доказывают это свойство, а именно свободу, — тогда не будет казаться столь странным то, что эти законы подобно математическим постулатам суть *недоказуемые* и тем не менее *аподиктические* законы, и в то же время откроется перед нами обширное поле практических познаний, где для разума с этой идеей свободы, да и с любой другой из его идей сверхчувственного, в теории все необходимо должно оказаться совершенно недоступным. Соответствие поступка закону долга называется *законосообразностью* (*legalitas*), соответствие максимы поступка закону — *нравственностью* (*moralitas*) поступка. Но *максима* — это *субъективный* принцип действия, который сам субъект делает для себя правилом (как именно намерен он поступать). Основоположение же долга — это то, что разум повелевает субъекту (как он *должен* поступать) прямо, стало быть объективно.

Итак, высшее основоположение учения о нравственности гласит: поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона. — Каждая максима, которая не пригодна для этого, противна морали.

Из воли исходят законы; из произволения — максимы: произволение в человеке есть свободное произволение; волю, которая имеет в виду только закон и ничто иное, нельзя назвать ни свободной, ни несвободной, потому что она имеет в виду не поступки, а непосредственно законодательство для максимы поступков (следовательно, имеет в виду сам практический разум); поэтому она безусловно необходима и сама не *способна* ни к какому принуждению. Следовательно, только *произволение* может быть названо *свободным*.

Нельзя, однако, как это пытались сделать некоторые, дать дефиницию свободы произволения как

способности выбора совершать поступки в пользу или против закона (*libertas indifferentiae*), хотя произволение как *феномен* дает тому многочисленные примеры на опыте. В самом деле, свободу (в том виде, в каком она становится нам известна только через моральный закон) мы знаем лишь как *негативное* свойство в нас, а именно как свойство не быть *принуждаемым* к поступкам никакими чувственными определяющими основаниями. Но мы никак не можем *теоретически* представить свободу как *ноумен*, т.е. с точки зрения способности человека лишь как мыслящего существа, насколько оно может быть *принуждающим* в отношении чувственного произволения, стало быть, если рассматривать его по его положительному качеству. Мы можем постичь только то, что, [во-первых], хотя человек как чувственно воспринимаемое существо обнаруживает на опыте способность делать выбор не только *сообразно* с законом, но и *противно* ему, однако это не позволяет нам *определить* его свободу как свободу *умопостижаемого существа*, потому что явления не могут сделать понятным ни один сверхчувственный объект (а ведь именно таково свободное произволение); и что, [во-вторых], свободу нельзя усматривать в том, что разумный субъект может сделать выбор, противоречащий его (законодательствующему) разуму, хотя опыт довольно часто и показывает, что это случается (однако мы не можем постигнуть возможность этого). — Действительно, одно дело — соглашаться с каким-нибудь положением (опыта), нечто другое — делать его *принципом дефиниции* (понятия свободного произволения) и всеобщим признаком отличия (от *arbitrio bruto s. servo*), так как первое не утверждает, что [этот] признак *необходимо* относится к понятию, что, однако, требуется для второго. — Свобода по отношению к внутреннему законодательству разума есть, собственно, только способность; возможность отклониться от него есть отсутствие способности. Каким же образом можно объяснить первую из последнего? Это дефиниция, в которой к практическому понятию добав-

лено еще и *применение* его, как тому учит опыт, — дефиниция-помесь (*definitio hybrida*), представляющая понятие в ложном свете.

Закон (морально практический) — это положение, содержащее категорический императив (веление). Тот, кто повелевает (*imperans*) через закон, есть *законодатель* (*legislator*). Он создатель (*auctor*) обязательности по закону, но не всегда он создатель закона. В последнем случае закон был бы положительным (случайным) и произвольным. Закон, который обязывает нас *a priori* и необходимо через наш собственный разум, может быть выражен и как исходящий от воли высшего законодателя, т.е. такого, который имеет только права и не имеет никаких обязанностей (стало быть, от божественной воли), однако это означает лишь идею морального существа, воля которого для всех закон, хотя она и не мыслится создателем этого закона.

Вменение (*imputatio*) в моральном значении — это суждение, по которому кто-то рассматривается как виновник (*causa libera*) поступка, называющегося в этом случае *действием* (*factum*) и подчиняющегося законам; если это суждение влечет за собой также правовые последствия из этого действия, то оно *вменение*, имеющее правовую силу (*imputatio iudiciaria s. valida*), в других случаях оно будет лишь *вменением*, вытекающим из суждения (*imputatio diiudicatoria*). — То лицо (физическое или моральное), которое обладает правомочием производить *вменение*, имеющее правовую силу, называется *судьей* или же *судом* (*iudex s. forum*).

То, что человек делает *сообразно с долгом* *больше* того, к чему он может быть принужден законом, ставится в *заслугу* (*meritum*); то, что он делает только *соответственно закону*, и не больше, — это *исполнение долга* (*debitum*); наконец, то, что он делает *менее* того, чего требует долг, есть моральная *провинность* (*demeritum*). Правовое следствие провинности есть *наказание* (*poena*); правовое следствие ставящегося в заслугу поступка есть *награда* (*praemium*) (при условии, что, будучи обещанной законом, эта награда была побудительной причиной); соответствие поведения долгу не имеет никакого правового следствия. — *Добровольное вознаграждение* (*remuneratio*

s. *repensio benefica*) не находится ни в каком *правовом отношении* к поступку.

Хорошие или дурные последствия поступка, ставящегося в долг, равно как и последствия несовершенного поступка, ставящегося в заслугу, не могут быть вменены субъекту (*modus imputationis tollens*).

Хорошие последствия поступка, ставящегося в заслугу, равно как и дурные последствия неправомерного поступка, могут быть вменены субъекту (*modus imputationis ponens*).

Определение степени *вменяемости* (*imputabilitas*) поступков по величине препятствий, которые должны быть при этом преодолены, носит *субъективный характер*. — Чем больше естественные препятствия (чувственности), чем меньше моральное препятствие (долга), тем больше *хороший поступок* ставится в заслугу; например, если я выручаю из большой беды совершенно незнакомого человека, пожертвовав очень многим.

Напротив, чем меньше естественное препятствие и чем больше препятствие из оснований долга, тем больше вменяется нарушение (как провинность). — Поэтому душевное состояние субъекта — действовал ли он под влиянием аффекта или спокойно и обдуманно — безразлично при вменении, и это различие имеет [свои] последствия.

ВВЕДЕНИЕ В УЧЕНИЕ О ПРАВЕ

§ А

Что представляет собой учение о праве

Совокупность законов, для которых возможно внешнее законодательство, называется *учением о праве* (Ius). Если такое законодательство действительно существует, оно есть учение о *положительном праве*, а о человеке, сведущем в этом учении, или правоведе (Iurisconsultus), говорят, что он *знаток права* (Iurisperitus), когда он внешние законы знает также с их внешней стороны, т.е. с точки зрения их применения к случаям, происходящим в опыте; учение о праве может стать также *юриспруденцией* (Iurisprudencia), однако без объединения его с юриспруденцией оно остается всего лишь *правоведением* (Iurisscientia). Это последнее название относится к *систематическому* знанию учения о естественном праве (Ius naturae), хотя правовед должен в этом учении давать неизменные принципы для всякого положительного законодательства.

§ В

Что такое право?

Этот вопрос может так же смутить *правоведа* — если только он не хочет впасть в тавтологию или вместо общего решения сослаться на то, что утверждали когда-либо законы какой-нибудь страны, — как пресловутый вопрос: “*Что есть истина?*”, обращенный к учителям

логики. Что́ следует по праву (*quid sit iuris*), т.е. что́ говорят или говорили законы в том или ином месте в то или другое время, он еще может указать; но право (*recht*) ли то, чего они требуют, и каков всеобщий критерий, на основании которого можно вообще различать правое и неправое (*iustum et iniustum*), — это остается для него тайной, если он хоть на время не оставляет указанные эмпирические принципы и не ищет источник этих суждений в одном лишь разуме (хотя бы упомянутые законы и служили ему для этого хорошим руководством), чтобы установить основу для возможного положительного законодательства. Чисто эмпирическое учение о праве — это голова (подобно деревянной голове в басне Федра^{14а}), которая может быть красива, но, увы, безмозгла.

Понятие права, поскольку оно относится к соответствующей этому праву обязательности (т.е. его моральное понятие), *во-первых*, касается лишь внешних, и притом практических, отношений между лицами, поскольку их поступки как действия могут иметь (непосредственное или опосредствованное) влияние друг на друга. *Во-вторых*, понятие права означает не отношение произволения к *желанию* (следовательно, к чистой потребности) другого [лица], как это имеет место в благодетельных или жестокосердных поступках, а лишь отношение к *произволению* другого [лица]. *В-третьих*, в этом взаимном отношении произволения не принимается во внимание даже *материя* этого произволения, т.е. цель, которую преследует каждый в отношении желаемого объекта, например на ставится вопрос, может ли получить свою выгоду от товара тот, кто его покупает у меня для перепродажи, или не может; вопрос стоит лишь о *форме* отношения двустороннего произволения, поскольку он рассматривается исключительно как *свободный*, и о том, совместим ли в такой форме поступок *одного* из двух [лиц] со свободой *другого*, сообразной со всеобщим законом.

Итак, право — это совокупность условий, при которых произволение одного [лица] совместимо с произволением другого с точки зрения всеобщего закона свободы.

§ С

Всеобщий принцип права

“*Прав любой поступок, который или согласно максиме которого свобода произволения каждого совместима со свободой каждого в соответствии со всеобщим законом*”.

Таким образом, если мой поступок или вообще мое состояние совместимо со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом, то тот, кто препятствует мне в этом, неправ, ибо такое препятствие (противодействие) несовместимо со свободой, сообразной со всеобщим законом.

Отсюда вытекает и следующее: нельзя требовать, чтобы этот принцип всех максим сам в свою очередь был моей максимой, т.е. чтобы я *сделал* его для себя *максимой* моего поступка; в самом деле, каждый может быть свободен, хотя бы для меня его свобода и была совершенно безразлична, или же я в душе охотно бы ее нарушил, если только я не наносу ей ущерба своими *внешними поступками*. Делать правые поступки своей максимой — это требование, предъявляемое мне этикой.

Итак, всеобщий правовой закон гласит: поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произволения было совместимо со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом; этот правовой закон, хотя и налагает на меня обязательность, вовсе не ожидает и еще в меньшей мере требует, чтобы я ради одной только этой обязательности ограничил свою свободу *самими* указанными выше условиями; разум говорит лишь, что он в своей идее ограничен этим и может действием быть ограничен и другими [условиями]; разум выражает это как постулат, дальнейшее доказательство которого невозможно. — Если в намерение входит не обучить добродетели, а лишь показать, что *право*, то нельзя и даже не должно объяснять всеобщий правовой закон как мотив поступка.

§ D

Право связано с правомочием принуждать

Соппротивление, оказываемое тому, что препятствует какому-нибудь действию, благоприятствует этому действию и согласуется с ним. Все неправоое препятствует сво-

боде, сообразной со всеобщим законом, принуждение же препятствует свободе или оказывает ей сопротивление. Следовательно, когда определенное проявление свободы само оказывается препятствием к свободе, сообразной со всеобщими законами (т.е. неправым), тогда направленное против такого применения принуждение как *то, что воспрепятствует препятствию для свободы*, совместимо со свободой, сообразной со всеобщими законами, т.е. бывает правым; стало быть, по закону противоречия с правом связано также правомочие применять принуждение к тому, кто наносит ущерб этому праву.

§ E

Строгое (strikte) право может быть представлено также как возможность полного взаимного принуждения, согласующегося со свободой каждого, сообразной со всеобщими законами

Это положение означает следующее: право нельзя мыслить состоящим из двух частей, а именно из обязательности по закону и из правомочия того, кто своим произволением обязывает другого, принудить его к этой обязательности; понятие права можно усмотреть непосредственно в возможности сочетать всеобщее взаимное принуждение со свободой каждого. Как вообще право имеет своим объектом внешнюю сторону поступков, так и строгое право, т.е. такое, к которому не примешивается ничего этического, не требует никаких иных определяющих оснований произволения, кроме внешних; ведь именно тогда оно чисто и не смешано ни с какими нравственными предписаниями. *Строгим* правом (правом в узком смысле слова) можно, следовательно, назвать лишь совершенно внешнее право. Оно основывается, правда, на осознании обязательности каждого по закону, но для того, чтобы определить в соответствии с этим произволение, строгое право, чтобы быть чистым, не должно и не может ссылаться на это осознание как на мотив; поэтому оно опирается на принцип возможности внешнего принуждения, совместимого со свободой каждого, сообразной со всеобщими законами. — Итак, если говорят: кредитор имеет право требовать от должника упла-

ты его долга, то это не означает, что он может внушить должнику, что его собственный разум обязывает его к уплате; нет, принуждение, которое заставляет каждого делать это, вполне совместимо со свободой каждого, а следовательно, и с собственной свободой, сообразной со всеобщим внешним законом; таким образом, право и правомочие принуждать означают одно и то же.

Закон взаимного принуждения, необходимо согласующегося со свободой каждого, кто руководствуется принципом всеобщей свободы, есть как бы *конструирование* понятия чистого права, т.е. показ этого понятия в чистом априорном созерцании, по аналогии с возможностью свободных движений тел, подчиненных закону *равенства действия и противодействия*. Как в чистой математике мы не выводим свойства ее объекта непосредственно из понятия, а можем их раскрыть лишь путем конструирования понятия, так и здесь не столько *понятие* права, сколько полное взаимное и равное принуждение, подведенное под всеобщие законы и согласующееся с правом, делает возможным наглядное представление искомого понятия. Но в то время как в основе этого динамического понятия в чистой математике (например, в геометрии) лежит понятие чисто формальное, разум позаботился по возможности обеспечить рассудок и априорными созерцаниями для конструирования понятия права. — Правильное (*rectum*) как *прямое* противоположно, с одной стороны, *кривому*, с другой — *наклонному*; прямое — это такое *внутреннее свойство* линии, когда между двумя данными *точками* возможна лишь *одна* линия; кривое — это *положение* двух пересекающихся или соприкасающихся *линий*, из которых также возможна лишь одна (перпендикулярная), наклоненная к одной стороне не больше, чем к другой, и одинаково делящая пространство по обе стороны; по аналогии с этим и учение о праве желает, чтобы *свое* (*das Seine*) было (с математической точностью) определенным для каждого, чего нельзя ожидать от *учения о добродетели*, так как оно не может не оставлять некоторое место для ис-

ключений (*latitudinem*). — Однако, не вторгаясь в область этики, надо указать два случая, которые притязают на правовое решение, но для которых невозможно найти кого-нибудь, кто бы их разрешил, и которые принадлежат как бы к эпикуровским *intermundia*. — Мы должны прежде всего выделить оба этих случая из собственного учения о праве, к которому мы скоро перейдем, чтобы их шаткие принципы не обрели влияния на твердые основоположения этого учения.

ПРИЛОЖЕНИЕ К ВВЕДЕНИЮ В УЧЕНИЕ О ПРАВЕ О ДВУСМЫСЛЕННОМ ПРАВЕ (*IUS AEQUIVOCUM*)

С любым правом в узком смысле этого слова (*ius strictum*) связано правомочие принуждать. Но можно мыслить себе еще и право в более широком смысле (*ius latum*), где правомочие принуждать не может быть определено никаким законом. — Этих истинных или мнимых прав имеется два: *справедливость* и *право крайней необходимости*; из них первая допускает право без принуждения, второе — принуждение без права, и легко заметить, что такая двусмысленность покоится, собственно говоря, на том, что бывают случаи сомнительного права, для решения которых нет никакого судьи.

I

Справедливость (*Aequitas*)

Справедливость (если рассматривать ее объективно) вовсе не основание для апелляции к этическому долгу других (к их благоволению и доброте); тот, кто требует чего-то на основании справедливости, опирается на свое *право*; но ему недостает необходимых для судьи условий, позволяющих этому последнему решить, насколько или каким образом можно удовлетворить его притязания. Тот, кто, участвуя на равных паях в торговой компании, *сделал* больше других, но при этом из-за несчастных случаев *потерял* больше, чем другие члены компании, может *по справедливости* требовать от компании больше, чем равную часть. Однако по истинному (строгому)

праву, поскольку — если представить себе в этом случае судью — судья не имеет точных данных (*data*), чтобы решить, сколько полагается этому лицу по контракту, ему бы отказали в удовлетворении его требования. Домашний слуга, которому набежавшее к концу года жалование выплачивается в обесценившихся за это время деньгах, причем на них он не может приобрести то, что мог бы купить тогда, когда заключал контракт, не может при одинаковой номинальной стоимости, но разной стоимости денег ссылаться на свое право; он может лишь взывать к справедливости (немому божеству, голос которого нельзя слышать), так как в контракте на этот счет ничего не было сказано, а судья не может выносить решение при неопределенных условиях [договора].

Отсюда следует, что *суд справедливости* (в споре других об их правах) содержит в себе противоречие. Лишь там, где речь идет о собственных правах судьи, и лишь в том, чем он может распоряжаться в пользу собственной особы, он может и должен прислушиваться к голосу справедливости; например, казна берет на себя убытки, которые потерпели другие у нее на службе и которые они умоляют ее возместить им, хотя по строгому праву она могла бы отклонить такое притязание под предлогом, что расходы были ими приняты на свой собственный риск.

Правда, по *сентенции* (*dictum*) *справедливости*, “строжайшее право — это величайшая несправедливость” (*summum ius summa iniuria*); но на пути права этому злу ничем помочь нельзя, хотя оно и имеет отношение к правовому требованию, потому что справедливость относится только к *суду совести* (*forum poli*), а каждый правовой вопрос должен решаться на основании *гражданского права* (*forum soli*).

II

Право крайней необходимости (*Ius necessitatis*)

Этим мнимым правом считают правомочие в случае опасности потери моей собственной жизни отнять жизнь у другого, который не причинил мне никакого зла. Бросается в глаза, что здесь учение о праве противоречит самому себе; в самом деле, речь идет здесь не о человеке,

несправедливо покушающемся на мою жизнь, которого я опережаю, отнимая жизнь у него (*ius inculpatae tutelae*), — случай, когда предложение быть воздержанным (*moderamen*) относится даже не к праву, а только к этике, — речь идет здесь о дозволенном насилии против того, кто не употребил никакого насилия против меня.

Ясно, что такое утверждение следует понимать не как объективное, основанное на том, что мог бы предписать закон, а лишь как субъективное, зависящее от того, как отнесется к вопросу суд. А именно не может быть никакого *уголовного закона*, карающего смертью того, кто, подвергаясь при кораблекрушении одинаковой с другим опасности для жизни, сталкивает этого другого с доски, на которой он спасся, дабы таким образом спасти самого себя. Ведь грозящая по закону кара не могла бы быть в этом случае больше, чем кара, состоящая в потере жизни, угрожавшей первому из них. Такой уголовный закон вообще не может иметь предполагаемое воздействие, ведь угроза несчастья, которая пока еще *неопределенна* (угроза смерти по приговору суда), не может перевесить страх перед [совершенно] *определенным* несчастьем (а именно перед боязнью утонуть). Таким образом, насильственное действие ради самосохранения следует рассматривать не как нечто *невинное* (*inculpabile*), а лишь как нечто *ненаказуемое* (*impunibile*), и эта *субъективная* ненаказуемость по какому-то удивительному недоразумению считается учеными правоведами *объективной* ненаказуемостью (законсообразностью).

Девиз права крайней необходимости гласит: “Нужда не знает закона (*necessitas non habet legem*)”; и тем не менее не может быть такой нужды, которая сделала бы законосообразным то, что неправо.

Мы видим, что в обоих правовых суждениях (по праву справедливости и праву крайней необходимости) *двузначность* (*aequivocatio*) проистекает от смешения объективных оснований осуществления права субъективными (перед разумом и перед судом), так как то, что мы с полным основанием считаем для себя правом, может не найти подтверждения у суда, а к тому, что мы сами в отношении себя (*an sich*) должны рассматривать как

неправое, суд может проявить снисхождение, потому что понятие права в этих двух случаях берется не в одном и том же смысле.

ДЕЛЕНИЕ УЧЕНИЯ О ПРАВЕ

А

Общее деление правовых обязанностей

Это деление можно совершить по Ульпиану¹⁵, если придать его формулам смысл, который он вряд ли отчетливо мог представлять себе, но который они тем не менее дают возможность из них вывести или в них вложить. Формулы эти таковы:

1. *Будь человеком, действующим по праву* (*honeste vive*). *Правовая честность* (*honestas iuridica*) состоит в следующем: надо сохранять в отношениях с другими свое достоинство как человека; этот долг выражен в положении: “Не будь лишь средством для других, будь для них также и целью”. Этот долг будет в дальнейшем объяснен нами как обязательность, основанная на *праве* человечества в нашем собственном лице (*lex iusti*).

2. *Не поступай с кем-либо не по праву* (*neminem laede*), даже если тебе ради этого надо будет прекратить всякую связь с остальными и избежать всякого общества (*lex iuridica*).

3. *Вступай* (если ты не можешь избежать всякой связи с другими) в такое сообщество с ними, в котором каждому может быть сохранено *свое* (*suum cuique tribue*). — Последняя формула, если ее перевести как “воздай каждому *свое*”, была бы нелепостью; ведь нельзя кому-то дать то, что у него уже есть. Так что если искать в ней смысл, то она должна звучать так: “*Займи* такое положение, в котором каждому может быть гарантировано *свое* в отношении любого другого” (*lex iustitiae*).

Итак, три приведенные классические формулы суть также принципы деления системы правовых обязанностей на *внутренние*, *внешние* и те, с помощью которых последние выводятся из принципа первых через поведение.

В

Общее деление прав

1. Прав как систематических учений на *естественное право*, покоящееся на одних только априорных принципах, и *положительное* (статутарное) право, вытекающее из воли законодателя.

2. Прав как (моральной) *способности* обязывать других, т.е. как законного основания для них (*titulum*); основное деление этих прав — это деление на *прирожденное* и *приобретенное* право: первое — это такое право, которое принадлежит каждому от природы независимо от какого бы то ни было правового акта; второе — это право, для которого требуется правовой акт.

Прирожденное *мое* и *твое* может быть названо также *внутренним* [правом] (*meum vel tuum internum*), ибо внешнее [право] всегда должно быть приобретено.

Прирожденное право только одно-единственное

Свобода (независимость от принуждающего произволения другого), поскольку она совместима со свободой каждого другого, сообразной со всеобщим законом, и есть это единственное первоначальное право, присущее каждому человеку в силу его принадлежности к человеческому роду. — Прирожденное *равенство*, т.е. независимость, состоящая в том, что другие не могут обязать кого-либо к большему, чем то, к чему он со своей стороны может их обязать; стало быть, свойство человека быть *своим собственным господином* (*sui iuris*), равно как и свойство *безупречного* человека (*iusti*), поскольку он перед лицом любого правового акта ни с кем не поступил не по праву; наконец, также правомочие совершать по отношению к другим то, что само по себе не уменьшает принадлежащего им, в случае если только они сами не позаботятся об этом; точно так же [правомочие] делиться с другими лишь своими мыслями, рассказывать или обещать что-нибудь другим, будь то честно и искренне или нечестно и неискренне (*veriloquium aut falsiloquium*), потому что

только от них зависит, хотят ли они этому человеку верить или нет*, — все эти правомочия заложены уже в самом принципе прирожденной свободы и (как члены деления, подчиненные более высокому понятию права) действительно не отличаются от этой свободы.

Цель, с которой подобное деление было введено в систему естественного права (поскольку это касается прирожденного права), такова: чтобы, в случае когда возникает спор по поводу приобретенного права и встает вопрос о том, кто обязан представить доказательства (*onus probandi*), касающиеся сомнительного поступка или, если таковой выявлен, сомнительного права, тот, кто отклоняет от себя это обязательство, мог методически и как бы на различных правовых основаниях ссылаться на свое прирожденное право свободы (которое конкретизируется в соответствии со своими различными отношениями).

А так как в отношении прирожденных, стало быть внутренних, *мое* и *твое* нет [различных] *прав*, а есть лишь *одно* право, то указанное главное деление, как состоящее из двух по своему содержанию крайне неравных членов, может быть включено в пролегомены, а деление учения о праве может иметь отношение лишь к внешнему *мое* и *твое*.

* Когда намеренно, хотя бы только по легкомыслию, говорят неправду, это обычно называют *ложью* (*mendacium*), потому что она наносит урон по меньшей мере в том отношении, что тот, кто чистосердечно ее повторяет, становится, как человек легковверный, посмешищем для других. Но в правовом смысле считается, что лишь та неправда должна называться ложью, которая непосредственно наносит другому ущерб в его правах, например ложная ссылка на якобы заключенный с кем-то договор, дабы лишить его *своего* (*falsiloquium dolosum*); такое различие весьма близких друг другу понятий не лишено основания: если кто-то просто излагает свои мысли, то другой волен принять их так, как он хочет, хотя не без основания высказанное после этого мнение, что это человек, чьим речам нельзя верить, столь близко к упреку в том, что от лжеца, что границу, отделяющую здесь то, что принадлежит праву (*Ius*), от того, что относится к этике, можно различить только таким именно образом.

I

Все обязанности — это либо *правовые обязанности* (*officia iuris*), т.е. такие, для которых возможно внешнее законодательство, либо *обязанности добродетели* (*officia virtutis s. ethica*), для которых такое законодательство невозможно; обязанности добродетели лишь потому не могут быть подчинены никакому внешнему законодательству, что они преследуют *цель*, которая (или иметь которую) также есть долг; а ставить перед собой цель — это нечто такое, что не может быть вызвано каким-либо внешним законодательством (потому что это внутренний духовный акт); хотя могут быть предписаны внешние поступки, ведущие к цели, однако субъект не делает их своей целью.

Почему же учение о нравственности (мораль) обычно (а именно начиная с Цицерона) называется учением об *обязанностях*, а не учением также и о *правах*? Ведь те и другие связаны между собой. — Причина этого такова: мы знаем свою собственную свободу (из которой исходят все моральные законы, стало быть, и все права и обязанности) только через *моральный императив*, который представляет собой положение, предписывающее долг, и из которого можно затем объяснить способность обязывать других, т.е. понятие права.

II

Так как в учении об обязанностях человек может и должен быть представлен с точки зрения особенности его совершенно сверхчувственной способности к свободе, следовательно, также исключительного с точки зрения *принадлежности* его к роду человеческому как совершенно независимой от физических определений личности (*homo пошменон*) в отличие от того же субъекта, но обремененного физическими определениями, от *человека* (*homo рһаепоменон*), — то право и цель в их отношении к долгу опять-таки в этом двойственном качестве можно разделить следующим образом:

Деление по объективному отношению закона к долгу



III

Так как между субъектами, для которых мыслится отношение права к долгу (будь оно приемлемым или неприемлемым), допустимы различные отношения, то и в этой связи возможно некоторое деление.

Деление по субъективному отношению обязывающего к обязываемому

1

Правовое отношение человека к существам, *не имеющих ни права, ни обязанности*

Vacat.

Потому что они лишены разума существа, которые не обязывают нас и которые мы не можем обязать

2

Правовое отношение человека к существам, *имеющими и право, и обязанность*

Adest.

Потому что это отношение человека к человеку

Правовое отношение человека к существам, имеющим одни только обязанности, но не имеющим никаких прав

Vacat.

Потому что это были бы люди, лишенные личности (холопы, рабы)

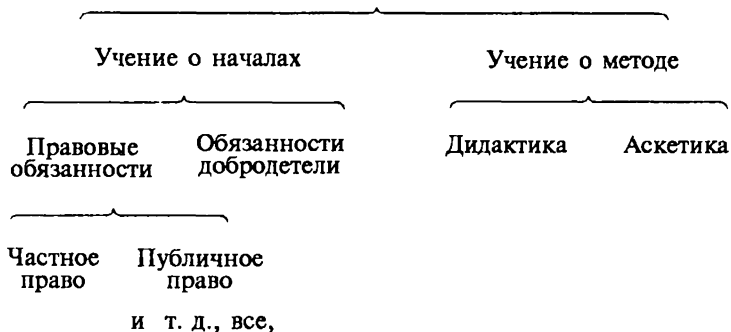
Правовое отношение человека к существу, имеющему одни только права и не имеющему никакой обязанности (Бог)

Vacat.

А именно в одной лишь философии, потому что такое существо не есть предмет возможного опыта

Итак, лишь в № 2 имеется *реальное* отношение между правом и обязанностью. Причина, по которой такого отношения нет в № 4, следующая: потому что это было бы *трансцендентной* обязанностью, т.е. такой, для которой не может быть дан никакой внешний обязывающий субъект; стало быть, отношение здесь с теоретической точки зрения лишь *идеальное*, т.е. это отношение к некоему порождению мысли, которое мы себе сами *создаем*, но не посредством совершенно *пустого* понятия, а посредством плодотворного понятия по отношению к нам самим и к максиме внутренней нравственности, стало быть, в практическом внутреннем отношении, в чем только и состоит весь наш *имманентный* (исполнимый) долг в этом чисто мысленном отношении.

О делении морали как системы обязанностей вообще



что содержит не только материалы, но и архитектурную форму научного учения о нравственности, если к тому же метафизические начала полностью выявили всеобщие принципы.

* * *

Основное деление естественного права не может быть делением на право *естественное* и *общественное* (как считают до сих пор); оно должно быть делением на естественное право и *гражданское*; первое из них носит название *частного права*, второе — *публичного*. В самом деле, *естественному* состоянию противоположно не общественное, а гражданское состояние: в естественном состоянии общество может существовать, но только не *гражданское* (гарантирующее *мое* и *твое* посредством публичных законов); поэтому право в естественном состоянии и называется частным.

УЧЕНИЯ О ПРАВЕ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ЧАСТНОЕ ПРАВО

ОБЩЕГО УЧЕНИЯ О ПРАВЕ
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
ЧАСТНОЕ ПРАВО,
КАСАЮЩЕЕСЯ ВНЕШНЕГО
МОЕ И ТВОЕ ВОООБЩЕ

ГЛАВА ПЕРВАЯ
О способе иметь нечто внешнее как свое

§ 1

Мое в правовом отношении (meum iuris) — это то, с чем я связан так, что если бы кто-то другой пользовался им без моего согласия, то это нанесло бы мне ущерб. Субъективное условие возможности пользования вообще есть *владение*.

Однако нечто *внешнее* лишь в том случае будет *моим*, если я могу допустить возможность того, что кто-то другой, пользуясь вещью, *которой я и не владею*, может мне, однако, нанести ущерб. — Таким образом, было бы противоречием иметь нечто внешнее *своим*, если бы понятие владения не допускало различного значения, а именно *чувственного* и *умопостигаемого* владения, и если бы под первым мы не понимали *физическое*, а под вторым — *чисто правовое* владение одним и тем же предметом.

Выражение: “Предмет находится *вне меня*”, — может означать или то, что он есть лишь *отличный* от меня (от субъекта) предмет, или же он есть предмет, находящийся в *другом месте* (positus) в пространстве или во

времени. Владение, взятое лишь в первом значении, можно мыслить как владение, основанное на разуме; во втором значении оно должно было бы называться эмпирическим. — *Умопостигаемое* владение (если таковое возможно) — это владение *без держания* (detentio).

§ 2

Правовой постулат практического разума

Можно всякий внешний предмет моего произволения иметь *моим*; это означает, что максима, согласно которой, если бы она была законом, какой-нибудь предмет произволения *сам по себе* (объективно) должен был бы стать *бесхозяйным* (res nullius), противна праву.

В самом деле, предмет моего произволения — это нечто, пользоваться чем *физически* в моих силах. Если же пользование им безусловно не должно быть в моих силах *в правовом отношении*, т.е. не совместимо со свободой, сообразной со всеобщим законом (не по праву), то свобода сама себя лишала бы проявления своего произволения в отношении предмета этого произволения тем, что она поставила бы *годные для пользования* предметы вне всякой возможности *пользования*, т.е. уничтожила бы их в практическом отношении и превратила бы их в res nullius, хотя бы произволение формально и согласовалось в пользовании вещами с внешней свободой каждого. — Но так как чистый практический разум кладет в основу произволения лишь формальные законы пользования и, следовательно, отвлекается от его материи, т.е. от прочих свойств объекта, *если только он предмет произволения*, то в отношении такого предмета он не может содержать никакого абсолютного запрета пользоваться им, ибо это было бы противоречием внешней свободы с самой собой. — Предмет же моего *произволения* — это то, чем я имею физическую способность пользоваться как угодно, пользование чем в моих силах (potentia); от этого надо отличать случай, когда этот же предмет находится в моей власти (in potestatem meam redactum), что предполагает не только одну лишь *способность*, но и некоторый *акт* произволения. Однако для того, чтобы я *мыслил* что-то только как предмет своего произволения, мне

достаточно осознать, что иметь его в моих силах. — Итак, рассматривать и трактовать всякий предмет моего произволения как объективно возможное *мое* и *твое* — это априорное предположение практического разума.

Этот постулат можно назвать дозволяющим законом (*lex permissiva*) практического разума, что дает нам правомочие, которое мы вообще не могли бы вывести из одних только понятий о праве, а именно правомочие возлагать на всех других обязанность (в ином случае они бы ее не имели) воздерживаться от пользования теми или другими предметами нашего произволения, потому что мы первые стали их владельцами. Разум требует, чтобы это имело силу основоположения, и требует этого именно как *практический* разум, который расширяется благодаря этому своему априорному постулату.

§ 3

Несомненно владеет предметом тот, кто может утверждать, что имеет вещь как *свое*; в самом деле, если бы он не владел им, ему не мог бы быть нанесен ущерб тем, что кто-то другой пользуется этим предметом без его согласия; ведь если на этот предмет воздействует нечто вне него, что не находится с ним ни в какой правовой связи, то оно не может затрагивать его (субъект) и поступать с ним не по праву.

§ 4

Объяснение понятия внешнего *мое* и *твое*

Внешних предметов моего произволения может быть лишь три: 1) (телесная) *вещь* вне меня; 2) *произволение* другого для определенного действия (*praestatio*); 3) *состояние* другого в отношении ко мне — согласно категориям *субстанции*, *причинности* и *общения* между мной и внешними предметами по законам свободы.

а) Я не могу назвать какой-либо предмет (какую-либо телесную вещь) в *пространстве* своим, за исключением того случая, когда я, хотя *физически* и не владею им, все же могу утверждать, что я

действительно владею им по-другому (следовательно, не физически). — Так, я назову яблоко своим не потому, что я держу его в своей руке (обладаю им физически), а лишь потому, что могу сказать: я владею им, хотя я только что выпустил его из своих рук (все равно куда); точно так же об участке земли, на котором я расположился, я не могу сказать, что он поэтому мой; я могу это сказать лишь в том случае, если я вправе утверждать, что он все еще находится в моем владении, хотя бы я и покинул это место. В самом деле, тот, кто в первом случае (эмпирического владения) захотел бы вырвать у меня из рук яблоко или стащить меня с того места, где я нахожусь, нанес бы мне, правда, ущерб с точки зрения *внутреннего мое* (свободы), но не в отношении *внешнего мое*, если бы я не мог утверждать, что я владелец предмета даже и без держания; следовательно, я не мог бы назвать указанные предметы (яблоко и мое местонахождение) своими.

б) Я не могу *исполнение* чего-то по произволению другого назвать своим, если я могу лишь сказать, что оно перешло в мое владение *вместе* с его обещанием (*pactum re initum*); лишь тогда я могу назвать это исполнение своим, если я вправе утверждать, что владею произволением этого другого ([могу] принудить его к такому исполнению), хотя время исполнения еще впереди; обещание этого другого есть поэтому достояние (*obligatio activa*), и я могу [предстоящую] работу считать *моим*, но не только тогда, когда я уже обладаю (как в первом случае) *обещанным*, но и в том случае, если я этим обещанным еще не обладаю. Следовательно, я должен иметь возможность мыслить себя независимым от ограниченного условием времени, стало быть эмпирического, владения, но все же находящимся во владении этим предметом.

с) Я не могу назвать *женщину, ребенка, прислугу* или вообще какое-либо другое лицо *моим* в силу того, что в настоящее время распоряжаюсь ими как принадлежащими к моему домашнему быту или держу их в неволе, в своей власти и в своем владении;

хотя бы они и освободились от принуждения и, следовательно, я перестал бы ими владеть (эмпирически), я все же могу сказать: я владею ими через посредство одной лишь своей воли, пока они где-то или когда-то существуют, стало быть, в *чисто правовом отношении*; они принадлежат, следовательно, к моему имуществу лишь в том случае, если и поскольку я могу это утверждать.

§ 5

Дефиниция понятия внешнего *мое* и *твое*

Номинальная дефиниция, т.е. та, которая достаточна лишь для различения объекта от всех остальных объектов и вытекает из полного и точного *объяснения* понятия, была бы следующей: внешнее *мое* — это то из находящегося вне меня, препятствовать в использовании чего по моему усмотрению означало бы нанести мне ущерб (ущемление моей свободы, совместимой со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом). — Но *реальная дефиниция* понятия *мое* и *твое*, т.е. достаточная для *дедукции* этого понятия (для познания возможности предмета), гласит: внешнее *мое* — это то, воспрепятствование в пользовании чем нанесло бы мне ущерб, хотя бы я и не находился в [эмпирическом] владении им (хотя бы и не был держателем предмета). — Мне необходимо каким-то образом владеть внешним предметом, если он должен называться *моим*; ведь иначе тот, кто вопреки моей воле воздействует на этот предмет, не затрагивал бы в то же время меня, стало быть, не мог бы мне нанести ущерб. Итак, из § 4 необходимо вытекает предположение о возможности *умопостигаемого владения* (*possessio noumenon*), когда дело идет о внешнем *мое* и *твое*; эмпирическое владение (держание) в таком случае есть лишь владение в *явлении* (*possessio phaenomenon*), хотя *предмет*, которым я владею, здесь в отличие от трансцендентальной аналитики рассматривается уже не как явление, а как вещь сама по себе; ибо там задачей разума было теоретическое познание природы вещей и его пределов, здесь же дело разума в практическом определении произволения по законам *свободы* не-

зависимо от того, познается ли предмет при помощи одних лишь чувств или одним только чистым рассудком, а *право* — это именно такое основанное на чистом практическом *разуме понятие* произволения, подчиненного законам свободы.

Именно поэтому неправильно говорить: право на тот или иной предмет; вернее будет сказать: владеть предметом в *чисто правовом отношении*, так как право — это уже интеллектуальное владение предметом, а “владеть владением” было бы выражением, лишенным смысла.

§ 6

Дедукция понятия чисто правового владения внешним предметом (possessio noumenon)

Вопрос, как возможно *внешнее мое и твое*, сводится к следующему вопросу: как возможно *чисто правовое* (умопостижаемое) *владение*? А этот вопрос сводится к третьему: как возможно *априорное синтетическое* правовое положение?

Все правовые положения суть априорные положения, так как они законы разума (*dictamina rationis*). Априорное правовое положение, касающееся *эмпирического владения*, есть положение *аналитическое*; в самом деле, оно высказывает лишь то, что вытекает из эмпирического владения по закону противоречия, а именно что если я держатель какой-то вещи (следовательно, связан с ней физически), то тот, кто воздействует на нее вопреки моему согласию (например, вырывает у меня из рук яблоко), затрагивает и умаляет *внутреннее мое* (мою свободу), стало быть, находится в своей максиме в прямом противоречии с аксиомой права. Положение об эмпирическом правомерном владении не выходит, следовательно, за пределы права лица в отношении самого себя.

Положение же о возможности владения какой-нибудь вещью *вне меня* после отвлечения от всех условий эмпирического владения в пространстве и времени (стало быть, предположение о возможности *possessio noumenon*) выходит за пределы этих ограничивающих условий; и так как оно устанавливает, что для понятия внешнего *мое и твое* необходимо владение и без держания, то оно

синтетическое положение; и вот задачей разума может стать следующее: показать, как возможно такое положение, которое выходит за пределы понятия эмпирического владения.

Таким образом, вступление во владение отдельным участком земли, например, — это акт частного произволения, но не *самоуправного*. Владелец основывается на прирожденном *общем владении* земель и на а priori соответствующей этому владению всеобщей воле к дозволенному *частному владению* на этой земле (потому что в противном случае незанятые вещи сами по себе и согласно закону превратились бы в бесхозяйные вещи) и приобретает первоначально через первое владение определенный участок земли, по праву (*iure*) оказывая каждому, кто мешал бы ему в частном пользовании этой землей, противодействие, хотя, как находящийся в естественном состоянии, не в силу закона (*de iure*), потому что в естественном состоянии еще не существует никакого публичного закона.

Если даже какой-нибудь участок земли рассматривался бы как *свободный*, т.е. вакантный для использования любым человеком, или был бы объявлен таковым, все же нельзя сказать, что он так свободен по природе и *первоначально*, до всякого правового акта (ведь и это было бы отношением к вещам, а именно к участку земли), который каждому отказывал бы во владении; так как эта незанятость участка земли означала бы запрет для каждого пользоваться им, требуется общее владение этим участком, которое невозможно без договора. А участок земли, который может быть свободным лишь на основании договора, должен действительно находиться во владении всех тех (связанных между собой) [лиц], которые запрещают друг другу пользоваться им или отстраняют друг друга от пользования им.

Эта *первоначальная* (*ursprüngliche*) общность земли и, стало быть, вещей, находящихся на этой земле (*communio fundi originaria*), представляет собой идею, имеющую объективную (практическую в правовом отношении) реальность, и совершенно отлична от *первобытной* (*uranfängliche*) общности земли (*communio primaeva*), которая есть не более как вы-

думка, потому что такая общность должна была бы быть кем-то *установленной* и вытекать из договора, по которому все должны были бы отказаться от частного владения и каждый должен был бы превратить свое владение путем объединения его с владением каждого другого в совместное владение, доказательство чего должна была бы нам дать история. Но рассматривать такой способ как *первоначальное* вступление во владение и считать, что на этом может и должно быть основано отдельное владение каждого человека, — это противоречие.

От владения (*possessio*) следует отличить еще *нахождение на данном месте* (*sedes*), а от вступления во владение земель с намерением когда-нибудь приобрести ее надо отличать, кроме того, *поселение*, заселение (*incolatus*), которое представляет собой продолжительное частное владение местом, зависящее от присутствия субъекта на этом месте. О поселении как о втором правовом акте, который может следовать за вступлением во владение или же вообще не состояться, здесь нет речи, потому что оно было бы не первоначальным владением, а вытекающим из согласия других.

Чисто физическое владение (держание) земель есть уже право, хотя, конечно, еще без достаточных оснований, рассматривать вещь как *мое*. В отношении к другим видам владения чисто физическое владение в качестве (насколько это известно) первого владения согласуется с законом внешней свободы и в то же время содержится в первоначальном совместном владении, которое а *priggi* содержит в себе основание возможности частного владения, стало быть, может препятствовать первому держателю земли в его пользовании ею, [т.е. может] наносить ущерб. Следовательно, первое вступление во владение имеет для себя правовое основание (*titulus possessionis*) — первоначально общее владение, и положение: “Благо тем, кто владеет!” (*beati possidentes!*), так как никто не обязан доказывать [право на] свое владение, есть основоположение естественного права, устанавливающее, что первое

вступление во владение — это правовое основание для приобретения, на которое может опираться каждый первый владелец.

В *теоретическом* априорном основоположении должно было бы быть под данное понятие (согласно критике чистого разума) подведено априорное созерцание, стало быть, должно было бы быть что-то *добавлено* к понятию о владении предметом; но в этом *практическом* основоположении дело обстоит как раз наоборот: все условия созерцания, обосновывающие эмпирическое владение, должны быть *устранены* (от них следует отвлечься), чтобы можно было *расширить* понятие владения за пределы эмпирического и сказать: каждый внешний предмет произволения, который (а также лишь поскольку я имею его) в моей власти, может быть причислен к *мое* в правовом отношении, не находясь в моем владении.

Возможность такого рода владения, стало быть дедукция понятия неэмпирического владения, основывается на правовом постулате практического разума: “Правовая обязанность — поступать по отношению к другим так, чтобы внешнее (годное для употребления) могло стать для кого-то и своим”; в то же время она связана с объяснением указанного понятия, которое основывает внешнее свое только на *нефизическом* владении. Однако возможность *нефизического* владения ни в коем случае не может быть сама по себе доказана или усмотрена (именно потому, что это — понятие разума, для которого не может быть дано никакое соответствующее созерцание); она непосредственное следствие из упомянутого постулата. В самом деле, если необходимо действовать согласно с указанным выше правовым основоположением, то должно быть возможно и умопостигаемое условие (чисто правового владения). — Не должно также казаться странным, что *теоретические* принципы внешнего *мое* и *твое* исчезают в умопостигаемом и не представляют никакого расширенного познания; дело в том, что понятие свободы, на котором покоятся эти принципы, не

допускает теоретической дедукции своей возможности и может быть выведено только из практического закона разума (из категорического императива) как из факта разума.

§ 7

Применение принципа возможности внешнего *мое* и *твое* к предметам опыта

Понятие чисто правового владения — не эмпирическое (зависящее от условий пространства и времени) понятие, и тем не менее оно имеет практическую реальность, т.е. оно должно быть применимо к предметам опыта, познание которых зависит от указанных условий. — Обращаться с правовым понятием в отношении этих предметов как возможного внешнего *мое* и *твое* необходимо следующим образом: правовое понятие, заложенное исключительно в разуме, нельзя *непосредственно* применять к объектам опыта и к понятию эмпирического владения; оно должно быть применено прежде всего к чисто рассудочному понятию владения вообще так, чтобы вместо *держания* (*detentio*) как эмпирического представления о владении мыслилось понятие *обладание* (*Haben*), отвлекающееся от всяких условий пространства и времени, и чтобы только предмет мыслился как находящийся в *моей власти* (*in potestate mea positum esse*); ибо тогда выражение *внешнее* будет означать не нахождение чего-то *не в том месте*, где нахожусь я, и не решение моей воли и принятие в иное время, нежели время предложения, а всего лишь *отличающийся* от меня предмет. А практический разум стремится через свой правовой закон к тому, чтобы я мыслил *мое* и *твое* в применении к предметам, а также владение ими не на основе чувственных условий, а отвлекаясь от них, потому что это касается определения произволения согласно законам свободы: лишь *рассудочное понятие* может быть подведено под правовые понятия. Таким образом, я скажу: я владею земельным участком, хотя он и не то место, на котором я действительно нахожусь, а совсем другое. В самом деле, речь идет здесь только об интеллектуальном отношении к предмету, поскольку я имею

его в *своей власти* (независимое от условий пространства рассудочное понятие владения), и он *мой*, потому что моя воля, определяющая себя к любому пользованию этим предметом, не противоречит закону внешней свободы. Именно то, что *независимо* от владения в явлении (от держания) этим предметом моего произволения практический разум желает, чтобы владение мыслилось в соответствии с рассудочными понятиями — в соответствии не с эмпирическими понятиями, а с такими, которые могут а priori содержать условия владения, — именно это объясняет, почему такое понятие о владении (*possessio noumenon*) имеет силу общезначимого *законодательства*; ведь такое законодательство содержится в выражении: “Этот внешний предмет *мой*”, потому что на всех остальных этим возлагается обязанность (в ином случае они бы ее не имели) воздерживаться от пользования этим предметом.

Следовательно, способ иметь что-то находящееся вне меня *своим* есть чисто правовая связь воли субъекта с предметом — независимо от отношения к этому предмету в пространстве и времени — согласно понятию умопостижаемого владения. — Какое-нибудь место на земле не потому есть внешнее *мое*, что я занимаю его своим телом (ведь это касается лишь моей внешней *свободы*, стало быть, лишь владения самим собой, а не какой-либо вещи вне меня, и, следовательно, это лишь внутреннее право); нет, лишь когда я этим местом еще владею, хотя бы я и сошел с него и перешел на другое место, лишь тогда это относится к моему внешнему праву, и тот, кто постоянное занятие места захотел бы сделать условием принадлежности этого места мне, должен был бы либо доказать, что вообще невозможно иметь что-то внешнее *своим* (что противоречит постулату § 2), либо же он требует, чтобы ради такой возможности я сразу находился в двух местах; а это означало бы, что я должен и быть, и не быть на каком-то месте, так что он противоречил бы сам себе.

Это может быть применено и к случаю, когда я принимаю чье-то обещание; ведь в этом случае мое имущество и владение обещанным не уничтожается тем, что тот, кто дал обещание, сначала говорит: “Эта вещь дол-

жна быть твоей”, а некоторое время спустя заявляет относительно той же вещи: “Теперь я хочу, чтобы эта вещь не была твоей”. Действительно, с подобного рода интеллектуальными отношениями дело обстоит так, как если бы тот, кто дал обещание, не отделяя двух своих заявлений промежутком времени, сказал в одно и то же время: “Эта вещь должна быть твоей” и “Она не должна быть твоей”, что противоречило бы само себе.

То же самое можно сказать о понятии правового владения лицом, принадлежащим как бы к имуществу субъекта (его жена, ребенок, слуга), а именно что эта домашняя общность и взаимное владение состоянием всех его членов не упраздняются правомочием находиться отдельно друг от друга *пространственно*, так как то, что эта общность объединяет, — это *правовое* отношение, и внешнее *мое* и *твое* здесь, как и в предыдущих случаях, полностью зиждется на предположении о возможности основанного на чистом разуме владения без держания.

К критике практического в правовом отношении разума в понятии внешнего *мое* и *твое* разум, собственно, вынуждает антиномия положений о возможности такого рода владения; а именно из-за неизбежной диалектики, в которой и тезис, и антитезис одинаково притязают на значимость двух противоречащих друг другу условий, разум вынужден и в своем практическом применении (касающемся права) различать владение как явление и владение, мыслимое только рассудком.

Тезис таков: *возможно* иметь нечто внешнее *своим*, хотя я и не владею им.

Антитезис: *невозможно* иметь нечто внешнее *своим*, если я не владею им.

Разрешение: оба положения истинны: первое — в том случае, когда я под владением подразумеваю эмпирическое владение (*possessio phaenomenon*), второе — когда я под этим словом подразумеваю чисто умопостигаемое владение (*possessio noumenon*). — Однако возможность умопостигаемого владения, и, стало быть, возможность внешнего *мое* и *твое*, постигать нельзя, она должна следовать из постулата практического разума, причем особенно примечательно, что практический разум, не нуж-

даясь в созерцаниях, даже в априорном созерцании, *расширяется* благодаря одному лишь оправданному законом свободы *устранению* эмпирических условий и таким образом может устанавливать априорные *синтетические* правовые положения, доказательство которых в практическом отношении можно (как мы скоро покажем) вести аналитическим способом.

§ 8

Иметь что-то внешнее *своим* можно лишь в правовом состоянии при наличии власти, устанавливающей публичные законы, т.е. в гражданском состоянии

Когда я (словом или делом) заявляю: я хочу, чтобы нечто внешнее было *моим*, то я объявляю каждого другого обязанным воздерживаться от пользования предметом моего произволения; такой обязательности никто не имел бы без этого моего правового акта. В этом притязании, однако, заключается также признание того, что я со своей стороны обязан в такой же мере воздерживаться от пользования внешним *своим* каждого другого, ведь обязательность вытекает здесь из всеобщего правила внешнего правого взаимоотношения. Следовательно, я не обязан оставлять нетронутым внешнее *свое* другого, если каждый другой также не дает мне гарантии, что он в отношении *моего* будет поступать согласно тому же принципу; такая гарантия вовсе не требует какого-либо особого правового акта, а содержится уже в самом понятии внешней правовой обязанности в силу всеобщности, стало быть, в силу взаимного характера обязательности на основе всеобщего правила. — Односторонняя же воля в отношении внешнего, стало быть случайного, владения не может служить принудительным законом для каждого, потому что это ущемило бы свободу, сообразную со всеобщими законами. Таким образом, только воля, обязывающая каждого другого, стало быть коллективно всеобщая (совместная) и обладающая властью воля, может дать каждому гарантию. — Состояние же, когда действует всеобщее внешнее (т.е. публичное) сопровождающееся властью законодательство, — это и есть граждан-

ское состояние. Следовательно, лишь в гражданском состоянии может быть внешнее *мое* и *твое*.

Вывод: если в правовом отношении должно быть возможно иметь какой-то внешний предмет *своим*, то и субъекту должно быть разрешено *принуждать* каждого другого, с которым у него возникает спор относительно *моего* и *твоего* из-за такого предмета, вступать вместе с ним в состояние гражданского устройства.

§ 9

В естественном состоянии может тем не менее иметь место действительное, но только *предварительное* внешнее *мое* и *твое*

Естественному праву в состоянии гражданского устройства (т.е. тому праву, которое можно для такого устройства вывести из априорных принципов) не могут нанести ущерб статутарные законы гражданского устройства, и, таким образом, остается в силе правовой принцип: "Тот, кто поступает согласно максиме, по которой становится невозможным иметь предмет моего произволения *моим*, наносит мне ущерб"; в самом деле, только гражданское устройство есть правовое состояние, благодаря которому каждому *свое* лишь гарантируется, но в сущности не устанавливается и не определяется. — Всякая гарантия, следовательно, уже предполагает принадлежащее кому-то *свое* (которому дается гарантия). Стало быть, до гражданского устройства (или *независимо* от него) внешнее *мое* и *твое* должно быть допущено как возможное, и вместе с тем должно быть допущено право заставлять каждого, с кем мы можем войти в какого-либо рода общение, вступать с нами в конституционные отношения, при которых может быть гарантировано *мое* и *твое*. — Владение, когда ожидается и подготавливается такое состояние, которое может основываться исключительно на законе общей воли и, следовательно, согласуется с *возможностью* ее, — это *предварительно правовое* владение; владение же, которое встречается в таком *действительном* состоянии, было бы *окончательным* владением. — Перед вступлением в такое состояние, к которому субъект уже готов, он с пол-

ным правом противостоит тем, кто к этому относится неблагосклонно и стремится помешать ему в его временном владении; ибо воля всех других, кроме него самого, которая намерена наложить на него обязательство отказаться от какого-то определенного владения, есть исключительно *односторонняя* воля, стало быть, она имеет столь же мало законной силы (так как такая сила свойственна лишь всеобщей воле) для отрицания, как указанный субъект для утверждения, между тем как субъект имеет то преимущество, что он содействует введению и учреждению гражданского состояния. — Одним словом, способ иметь нечто *своим* в *естественном состоянии* есть физическое владение, которое имеет для себя правовую *презумпцию* делать это владение правовым через объединение его с волей всех в публичном законодательстве и которое в ожидании признается *относительно* правовым.

Эта прерогатива права, [вытекающая] из эмпирического состояния владения по формуле: “Благо тем, кто владеет” (*beati possidentes*), состоит не в том, что поскольку кто-то имеет презумпцию *человека, действующего по праву*, то ему нет надобности доказывать, что он владеет чем-то правомерно (так как это действительно лишь в спорном праве), а в том, что, согласно постулату практического разума, каждому предоставляется возможность иметь внешний предмет своего произволения *своим*, стало быть, всякое держание есть состояние, правомерность которого основывается на указанном постулате через некий акт предшествующей воли; и это состояние, если только ему не противостоит более старое владение другого тем же предметом, дает мне, следовательно, право временно, согласно закону внешней свободы, удерживать каждого, кто не хочет вступить со мной в состояние основанной на публичных законах свободы, от всяких притязаний на пользование таким предметом, с тем чтобы, согласно постулату разума, подчинить его пользованию вещь, которая в противном случае практически подверглась бы уничтожению.

Я приобретаю что-то, когда я делаю (*efficio*) так, чтобы что-то стало *моим*. Первоначально мое — это то внешнее, что мое и без правового акта. Приобретение же первоначально тогда, когда оно не производно от *своего* другого.

Ничто внешнее не мое первоначально, но приобретено оно может быть первоначально, т.е. не будучи производным от *своего* другого. — Состояние общности *моего* и *твоего* (*communio*) никогда нельзя мыслить как первоначальное: его следует добиться (через внешний правовой акт), хотя владение внешним предметом первоначально может быть лишь общим. Даже если и (проблематически) мыслить себе *первоначальную* общность владения (*communio mei et tui originaria*), то все же ее надо отличать от *первобытной* общности (*communio primaeva*), которая предполагается учрежденной в раннюю пору правовых отношений между людьми и в отличие от первой может основываться не на принципах, а только на истории; при этом первобытная общность владения все же должна мыслиться как приобретенная и производная (*communio derivativa*).

Итак, принцип внешнего приобретения гласит: то, над чем я получаю *власть* (согласно закону внешней *свободы*) и что я в состоянии использовать (согласно постулату практического разума) как объект моего произволения, наконец, то, чего я *хочу* (в соответствии с идеей возможной объединенной *воли*), чтобы это было *моим*, — это мое.

Моменты (*attendenda*) *первоначального* приобретения, таким образом, таковы: 1. *Захват* никому не принадлежащего предмета; в противном случае это противоречило бы свободе других, сообразной со всеобщими законами. Этот *захват* есть вступление во владение предметом произволения в пространстве и времени; следовательно, владение, в которое я вступаю, есть *possessio phaenomenon*. 2. *Объявление* (*declaratio*) о владении этим предметом и об акте моего произволения, с тем чтобы всякий другой воздерживался от притязания на этот предмет. 3. *Присвоение* (*appropriatio*)

как акт, устанавливающей внешние всеобщие законы воли (в идее), которая обязывает каждого к согласию с моим произволением. — Значимость этого последнего момента приобретения, на котором зиждется заключительное положение: “Внешний предмет — мой”, т.е. что владение действительно как *чисто правовое* (*possessio noumenon*), основана на следующем: так как все эти акты *правовые*, стало быть, проистекают из практического разума, и, следовательно, в вопросе о том, что находится в соответствии с правом, можно отвлечься от эмпирических условий владения, заключительное положение: “Внешний предмет — мой” — правильно распространяется с чувственного владения на умопостигаемое.

Первоначальное приобретение внешнего предмета произволения называется *завладением* (*occupatio*) и может иметь место лишь в отношении телесных вещей (субстанций). А там, где имеет место завладение, оно нуждается в качестве условия эмпирического владения в приоритете времени в отношении всякого другого, кто хочет завладеть какой-нибудь вещью (*qui prior tempore potior iure*). Как первоначальное приобретение завладение есть также лишь следствие *одностороннего* произволения; ведь если бы для этого требовалось двустороннее, оно вытекало бы из договора (или большего числа) лиц, следовательно, из *своего* другого [лица]. — Каким образом такой акт произволения может обосновать *свое* для каждого, постичь нелегко. — Между тем *первое* приобретение не становится в силу этого тотчас же *первоначальным*. В самом деле, приобретение основанного на публичном праве состояния путем объединения воли всех для всеобщего законодательства было бы таким, которому не может предшествовать никакое иное приобретение, и все же оно вытекало бы из особой воли каждого и было бы *всесторонним*; первоначальное же приобретение может проистекать лишь из односторонней воли.

Деление приобретения внешнего *мое* и *твое*

1. Если иметь в виду *материю* (объект), я приобретаю или телесную *вещь* (субстанцию), или *деятельность* другого (причинность), или же само это другое

лицо, т.е. его состояние, поскольку я приобретаю право им распоряжаться (общение с ним).

2. Если иметь в виду *форму* (способ приобретения), это или *вещное право* (*ius reale*), или *личное право* (*ius personale*), или *вещно-личное право* (*ius realiter personale*) владения (хотя и не пользования) другим лицом как вещью.

3. Если иметь в виду *правовое основание* (*titulus*) приобретения, то это, собственно, не особый член деления прав, но все же оно представляет собой момент способа их осуществления: через акт либо *одностороннего*, либо *двустороннего*, либо *всестороннего* произволения, благодаря которому приобретается (*facto, pacto, lege*) нечто внешнее.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ О ВЕЩНОМ ПРАВЕ

§ 11

Что такое вещное право?

Обычная дефиниция *права на какую-то вещь* (*ius reale, ius in re*) — “это — право по отношению к любому владельцу вещи” — представляет собой правильную номинальную дефиницию. — Но что дает мне возможность требовать внешний объект от любого держателя его и заставить его (*per vindicationem*) ввести меня снова во владение этой вещью? Не есть ли это внешнее правовое отношение моего произволения *непосредственное* отношение к телесной вещи? Так должен был бы представлять себе это (хотя и смутно) тот, кто считает, что его право касается непосредственно не лиц, а вещей, а именно: так как праву на одной стороне соответствует обязанность на другой, дабы внешняя вещь, хотя бы она и была утрачена первым владельцем, все же оставалась *обязанной* ему, т.е. противилась бы каждому притязающему на нее другому владельцу, потому что она имеет уже обязательство по отношению к первому владельцу, — то мое право, словно дух (*genius*), сопровождающий вещь и охраняющий ее от всякого чужого посягательства, постоянно отсылает чужого владельца ко мне, Следовательно, нелепо мыслить обязательность лица по

отношению к вещам и обратно, даже если бы было допустимо сделать правовое отношение наглядным при помощи такого образа и дать ему такое выражение.

Реальная дефиниция должна была бы поэтому гласить так: *право на вещь* — это право частного пользования вещью, которой я владею (первоначально или в силу установления) совместно со всеми другими. В самом деле, последнее — единственное условие, только при котором возможно, чтобы я исключал каждого другого владельца из частного пользования вещью (*ius contra quemlibet huius rei possessorem*), потому что без допущения такого совместного владения невозможно мыслить себе, каким образом я, который не находится во владении вещью, могу быть ущемлен другими, которые находятся во владении этой вещью и пользуются ею. — Односторонним произволением я не могу обязать никого другого воздерживаться от пользования вещью, к этому у него вообще-то не было бы никакой обязательности; следовательно, я могу обязать к этому лишь объединенным произволением всех [состоящих] в совместном владении. В противном случае я должен себе мыслить право на вещь таким образом, как если бы вещь имела по отношению ко мне какое-то обязательство, и только отсюда выводить право по отношению к любому ее владельцу; но так представлять это было бы нелепо.

Под словами *вещное право* (*ius reale*) подразумевается, впрочем, не только право на вещь (*ius in re*), но и *совокупность* всех законов, касающихся вещного *мое* и *твое*. — Однако ясно, что человек, который был бы на земле совсем один, не мог бы, собственно говоря, ни иметь, ни приобрести никакую внешнюю вещь как *свое*, потому что между ним как лицом и всеми другими внешними предметами как вещами нет никакого отношения обязательности. Следовательно, в собственном и буквальном смысле нет и (прямого) права на вещь, — так называется только то право, которое принадлежит кому-то по отношению к лицу, находящемуся со всеми другими (в гражданском состоянии) в совместном владении.

§ 12

Первым приобретением вещи может быть
только приобретение земли

Земля (под которой подразумевается вся почва, пригодная для заселения) в отношении всего подвижного на ней должна рассматриваться как *субстанция*, а существование всего подвижного — лишь как *присущность*, и так же как в теоретическом смысле акциденции не могут существовать вне субстанции, так и в практическом смысле все подвижное на земле не может быть *своим* кого-то, если предварительно не будет допущено, что земля находится в его правовом владении (как его *свое*).

В самом деле, предположим, что земля никому не принадлежит; тогда я могу любую движимую вещь, находящуюся на ней, переместить, дабы занимать это место самому до тех пор, пока она совсем не затеряется, причем от этого свобода любого другого, который в данный момент как раз не держатель этой вещи, не ущемляется; но все, что можно разрушить: дом, дерево и т.д. (по крайней мере в отношении материи) — подвижно, и если вещь, которую нельзя переместить, не разрушив ее формы, называют *недвижимостью*, то под *моим* и *твоим* по отношению к вещи подразумевается не субстанция, а присущее ей, а это не есть сама вещь.

§ 13

Любой участок земли может быть
первоначально приобретен,
и основанием возможности такого приобретения
служит первоначальная общность земли вообще

Что касается первого [положения], то оно основывается на постулате практического разума (§ 2); второе — на следующем доказательстве.

Все люди первоначально (т.е. до всякого правового акта произволения) находятся в правомерном владении земель, т.е. имеют право жить там, куда их определила природа или случай (независимо от их воли). Это владение (*possessio*), которое отличается от местонахождения (*sedes*) как от произвольного, стало быть при-

бретенного, *постоянного* владения, есть *совместное* владение в силу единства всех мест на поверхности земли как сферической поверхности; ведь если бы земля была бесконечной равниной, люди могли бы так рассеяться по ней, что вообще не вступали бы в общение друг с другом, и, следовательно, общение не было бы необходимым следствием их существования на земле. — Владение всех людей на земле, которое предшествует всякому их правовому акту (установлено самой природой), — это *первоначальное совместное владение* (*communio possessionis originaria*), понятие которого не есть эмпирическое и зависящее от условий времени понятие вроде вымышленного, но недоказуемого понятия *первобытного совместного владения* (*communio primaeva*), а представляет собой понятие практического разума, а priori содержащее принцип, единственно согласно которому люди могут по правовым законам пользоваться местом на земле.

§ 14

Правовой акт этого первоначального приобретения
есть завладение (*occupatio*)

Вступление во владение (*apprehensio*) как начало держания телесной вещи в пространстве (*possessionis physicae*) согласуется с законом внешней свободы каждого (следовательно, а priori) единственно при условии *приоритета* в отношении времени, т.е. как *первое* вступление во владение (*prior apprehensio*), которое есть акт произволения. Воля же, [направленная на то], чтобы вещь (следовательно, и определенный выделенный участок земли) была моей, т.е. присвоение (*appropriatio*), может быть при первоначальном приобретении только *односторонней* (*voluntas unilateralis s. propria*). Приобретение внешнего предмета произволения через посредство односторонней воли есть *завладение*. Таким образом, первоначально приобрести внешний предмет, стало быть, и отмеренный участок земли, можно лишь завладением (*occupatio*).

Возможность такого рода приобретения никак нельзя ни постичь, ни обоснованно доказать: эта возможность — непосредственное следствие из постулата практического разума. Та же [односторонняя] воля может обосновать

внешнее приобретение, лишь поскольку она содержится в а priori объединенной (т.е. через объединение произволения всех могущих вступить друг с другом в практические отношения) абсолютно повелевающей воле; ведь односторонняя воля (к которой относится также двусторонняя, но *отдельная* воля) не может возложить на каждого обязательство, которое само по себе случайно; для этого требуется *всесторонняя*, не случайно, но а priori, стало быть необходимо, объединенная и потому законодательствующая воля; ведь только по этому ее принципу возможно согласие свободного произволения каждого со свободой каждого, стало быть право вообще, а следовательно, и внешнее *мое и твое*.

§ 15

Только в гражданском устройстве можно приобрести что-то *окончательно*, в естественном же состоянии хотя и можно что-то приобрести, но лишь *предварительно*

Хотя действительность гражданского устройства субъективно случайна, тем не менее объективно, т.е. как обязанность, оно необходимо. Стало быть, в отношении его и его установления существует действительный правовой закон природы, которому подчинено любое внешнее приобретение.

Эмпирическим основанием приобретения было основанное на первоначальной общности земли физическое вступление во владение (*apprehensio physica*); этому эмпирическому основанию, поскольку владение, согласно правовым понятиям разума, может быть истолковано (*untergelegt*) лишь как владение *в явлении*, должно соответствовать основание интеллектуального вступления во владение (с отвлечением от всех эмпирических условий в пространстве и времени), устанавливающего следующее положение: "То, чем я в соответствии с законами внешней свободы овладеваю и хочу, чтобы оно было моим, становится моим".

Исходящее из разума основание приобретения может заключаться лишь в идее а priori объединенной (необходимо объединимой) воли всех, и эта идея молчаливо

предполагается здесь как обязательное условие (*conditio sine qua non*); в самом деле, односторонняя воля не может возложить на других обязательство, которого они иначе не имели бы для себя. — Но состояние всеобщим образом действительно объединенной для законодательства воли есть гражданское состояние. Следовательно, что-то внешнее может *первоначально* быть приобретено лишь в соответствии с идеей гражданского состояния: т.е. в отношении к нему и его воздействию, но до действительности этого состояния (иначе ведь приобретение было бы производным), стало быть лишь *предварительно*. — *Окончательное* приобретение имеет место лишь в гражданском состоянии.

Тем не менее предварительное приобретение все же есть истинное приобретение, ведь, согласно постулату практического в правовом отношении разума, возможность приобретения, в каком бы состоянии люди ни существовали (следовательно, и в естественном состоянии), есть принцип частного права, согласно которому каждый имеет право на то принуждение, только благодаря которому и становится возможным выйти из естественного состояния и вступить в гражданское состояние, единственно способное сделать всякое приобретение окончательным.

Возникает вопрос: как далеко может простирается правомочие вступить во владение землей? Настолько, насколько имеется возможность держать ее в своей власти, т.е. насколько тот, кто хочет ее присвоить, может ее защищать; [дело обстоит так], как если бы земля говорила: “Если вы не можете меня охранять, то вы не можете мной и распоряжаться”. Сообразно с этим и следовало решить спор об *открытом* или *закрытом* море; например, никто не имеет права у берега, уже принадлежащего какому-то государству, в пределах досягаемости пушек удить рыбу, добывать янтарь и т.п. — Далее, необходима ли обработка земельного участка (его застройка, вспашка, осушение и т.п.) для его приобретения? Нет! Ведь поскольку эти формы (спецификации) суть лишь акциденции, то они не составляют объекта непосредственного владения и могут

принадлежать лишь к владению субъекта, поскольку субстанция до этого признана как *свое* этого субъекта. Обработка [земли], если речь идет о первом приобретении, есть не более как внешний признак вступления во владение, который может быть заменен многими другими признаками, требующими гораздо меньших усилий. — Далее, можно ли воспрепятствовать кому-нибудь в его *акте* вступления во владение, чтобы ни один из двух не пользовался правом приоритета и чтобы участок земли в силу этого всегда оставался, как никому не принадлежащий, свободным? *Полностью* такое воспрепятствование не может иметь место, ибо другой, дабы иметь возможность это сделать, должен сам находиться на каком-нибудь соседнем участке земли, где он сам может встретить препятствие; стало быть, *абсолютное* препятствие было бы противоречием; однако воспрепятствование, *касающееся* какого-то (расположенного между двумя другими участками) участка земли с целью оставить его неиспользованным в качестве *нейтрального* участка для отделения друг от друга двух соседних, было бы вполне совместимо с правом завладения; но в таком случае этот участок на самом деле принадлежит обоим вместе и именно потому не есть *бесхозный* (*res nullius*), что оба *используют* его для того, чтобы отделить свои участки друг от друга. — Далее, можно ли на каком-нибудь участке земли, ни одна часть которого не есть чье-либо *свое*, иметь какую-то вещь как свою? Да, точно так же, как в Монголии каждый может оставить свою поклажу или вернуть убежавшую от него лошадь в свое владение как *свое*, потому что вся земля принадлежит народу и, следовательно, пользоваться ею может каждый; но чтобы каждый пользовался какой-нибудь движимой вещью на земельном участке другого как *своим* — это, правда, возможно лишь по *договору*. — Наконец, такой вопрос: могут ли два соседних народа (или две семьи) препятствовать друг другу каким-то образом пользоваться землей, например охотничьи народы скотоводам или земледельцам, а эти — плантаторам

и т.п. Разумеется, ведь способ, каким они вообще собираются сделать себя *оседлыми на земле*, — это *дело чисто произвольное (res merae facultatis)*, если эти народы остаются в своих границах.

В заключение можно еще спросить: когда не природа и не случай, а только наша собственная воля делает нас соседом с каким-нибудь народом, от которого нельзя предполагать возможность гражданской связи с нами, не вправе ли мы с целью установления такой связи и приведения этих людей (дикарей) в гражданское состояние (например, американских дикарей, готтентотов, новголландцев) в крайнем случае силой или (что ненамного лучше) путем покупки обманным образом [земли] создавать колонии и таким образом становиться собственниками их земли и, не считаясь с тем, что они первые владельцы, пользоваться своим превосходством? Тем более что сама природа (которая не терпит пустоты) как будто требует этого и что иначе обширные территории в других частях света, которые сейчас прекрасно заселены, остались бы без цивилизованного населения, возможно даже навсегда, и таким образом цель сотворения осталась бы неосуществленной? Однако сквозь эту завесу легко проглядывает несправедливость (иезуитство), оправдывающая все средства ради благой цели; итак, этот способ приобретения земли неприемлем.

Неопределенность в отношении количества, равно как и качества, внешнего приобретения объекта делает эту задачу (единственного первоначального внешнего приобретения) самой трудной для разрешения. Но какое-то первоначальное приобретение внешнего все же должно существовать; ведь не всякое приобретение может быть производным. Поэтому нельзя отказываться от этой задачи как от неразрешимой и самой по себе невозможной. Но хотя ее решением и будет первоначальный договор, все же, если этот договор не простирается на весь человеческий род, приобретение всегда останется предварительным.

Все люди первоначально находятся в *совместном владении* землей всего земного шара (*communio fundi originaria*) с присущей им от природы *волей* (каждого) к пользованию этой землей (*lex iusti*), которая из-за естественным образом неизбежного противопоставления произволения одного произволению всех остальных уничтожила бы всякое пользование, если она не содержала бы также закон для произволения, согласно которому каждому может быть определено *отдельное владение* на общей земле (*lex iuridica*). Но закон, выделяющий каждому *мое* и *твое* на земле, может следовать, согласно аксиоме внешней свободы, только из *первоначально* и *a priori* объединенной воли (не имеющей условием для этого объединения какой-либо правовой акт), стало быть, лишь в гражданском состоянии (*lex iustitiae distributivae*), которое одно определяет, что есть *право*, что *основано на праве* и что *находится в соответствии с правом* (*was recht, was rechtlich und was Rechtens ist*). — Но в этом состоянии, т.е. до его установления, и все же имея его в виду, т.е. *предварительно*, поступать согласно закону внешнего приобретения — это *обязанность* и, следовательно, также правовая *способность* воли обязывать каждого признавать действительным акт вступления во владение и присвоения, хотя бы он и был лишь односторонним; стало быть, предварительное приобретение земли со всеми его правовыми следствиями возможно.

Но для определения границ в правовом отношении возможного для себя владения такое приобретение нуждается в *благосклонности* закона (*lex permissiva*), и оно располагает им, так как оно предшествует правовому состоянию, и, как лишь предварительное, еще не окончательно; но эта благосклонность не идет дальше согласия *других* (участников) установить правовое состояние, однако при их сопротивлении вступлению в это (гражданское) состояние и пока оно длится, она влечет за собой все последствия правомерного приобретения, потому что такой исход основан на обязанности.

Дедукция понятия первоначального приобретения

Мы нашли *основание* приобретения в первоначальной общности земли, стало быть, в пространственных условиях внешнего владения, а способ приобретения — в эмпирических условиях вступления во владение (*apprehensio*), связанных с волей [к тому, чтобы] иметь внешний предмет своим. Теперь следует еще само *приобретение*, т.е. внешнее *мое* и *твое*, вытекающее из обоих данных моментов, а именно *умопостигаемое* владение (*possessio* *поупепоп*) предметом, вывести в соответствии с тем, что содержится в его понятии, из принципов чистого практического в правовом отношении разума.

Правовое понятие внешнего мое и твое, поскольку это *мое* и *твое* есть *субстанция*, не может, что касается слов *вне меня*, означать только то *место*, где я нахожусь; ведь это — понятие разума; так как под него может быть подведено только чистое рассудочное понятие, то оно может означать лишь что-то *отличное* от меня, и не понятие эмпирического владения (как бы продолжающегося захвата), а лишь понятие *иметь в моей власти* (связь этого со мной как субъективное условие возможности пользования) внешний предмет, которое представляет собой чистое рассудочное понятие. А исключение или отвлечение (абстрагирование) от этих чувственных условий владения как отношения лица к *предметам*, не имеющим никакой обязательности, есть не что иное, как отношение лица к [другим] *лицам*, [выражающееся] в наложении на все эти [лица] *обязанностей* относительно пользования вещами через посредство воли первого лица, поскольку эта воля сообразна с аксиомой внешней свободы, с *постулатом* способности и всеобщим *законодательством* воли, а *пріогі* мыслимой в качестве объединенной, что представляет собой, следовательно, *умопостигаемое владение* этими вещами, т.е. владение чисто правовое, хотя предмет (вещь, которой я владею) и есть чувственно воспринимаемый объект.

Что первая обработка, проведение границ или вообще *оформление* какого-нибудь участка земли не дают никакого основания для его приобретения, т.е.

что владение акциденцией не дает никакого основания для правового владения субстанцией, а, скорее, наоборот, *мое* и *твое* по правилу (*accessorium sequitur suum principale*) должно выводиться из собственности на субстанцию, а также что тот, кто прилагает старание к обработке земельного участка, который до того ему не принадлежал, теряет свои усилия и труд, затраченный на эту землю, — все это само по себе столь ясно, что известное старое и широко еще распространенное мнение вряд ли можно объяснить какой-либо иной причиной, кроме скрыто существующего заблуждения персонифицировать вещи и — как если бы кто-нибудь мог через приложенный к ним труд обязывать их служить только ему — мыслить себе право *непосредственно* по отношению к ним; ведь, по всей видимости, не очень легко ускользнуть от естественного вопроса (о котором мы уже упоминали выше): “Как возможно право на вещь?” Ведь право по отношению к каждому владельцу вещи означает лишь правомочие отдельного произволения пользоваться объектом, поскольку это произволение может мыслиться как содержащееся в синтетически всеобщей воле и согласующееся с законом этой воли.

Что касается тел, находящихся на участке земли, который уже мой участок, то они, если они не вещи кого-то другого, принадлежат *мне*, при этом я не нуждаюсь для этой цели в особом правовом акте (не *facto*, а *lege*) именно потому, что их можно рассматривать как акциденции, присущие субстанции (*iure rei meae*), к чему относится и все связанное с моей вещью таким образом, что никто другой не может ее отделить от *моего*, не изменяя само это *мое* (например, золочение, смешение принадлежащего мне вещества с другими материями, нанос или изменения русла соседней реки и связанное с этим расширение моего участка и т.д.). Исходя из тех же самых основоположений, следует решать, можно ли расширить производительный участок дальше, чем на сушу, а именно на полосу морского дна (право ловить рыбу у моих берегов или добывать янтарь и

т.п.). На том расстоянии, на котором я имею физическую (*mechanisches*) способность из своего *местопребывания* защищать свой участок от посягательств других (например, на расстоянии пушечного выстрела), участок принадлежит к моему *владению*, и море в этих пределах закрыто (*mare clausum*). Но так как в далеком море *местопребывание* невозможно, то и владение не может простираться так далеко и открытое море свободно (*mare liberum*). Если на берег выброшены люди или принадлежащие им вещи, то владельцы прибрежного участка не имеют на это как на нечто непреднамеренное права приобретения, ведь это [для них] не ущерб (и вообще не действие [*Faktum*]), и вещь, попавшую на участок земли, кому-то принадлежащий, нельзя рассматривать как *res nullius*. Река, напротив, насколько простирается владение ее берегами, может, точно так же как любой участок суши, быть первоначально приобретена (при указанных выше ограничениях) тем [лицом], во владении которого находятся оба берега.

* * *

Внешний предмет, который по своей субстанции есть чье-то *свое*, представляет собой *собственность* (*dominium*) того, кому неотъемлемо принадлежат все права на эту вещь (как акциденции присущи субстанции), которой собственник (*dominus*) может распоряжаться по своему усмотрению (*ius disponendi de re sua*). Но отсюда само собой следует, что таким предметом может быть только телесная вещь (по отношению к которой нет никакой обязательности), а потому человек может быть только своим собственным господином (*sui iuris*), но не собственником *самого себя* (*sui dominus* может распоряжаться собой по своему усмотрению), не говоря уже о том, чтобы быть собственником других людей, ибо он ответствен за человечество в своем лице; правда, этому пункту, относящемуся к праву человечества, а не человека, здесь ненадлежащее место; мы упомянули его мимоходом для лучшего понимания ска-

занного здесь. — Далее, могут существовать два полновластных (*volle*) владельца одной и той же вещи без совместного *мое* и *твое* лишь как совместные владельцы того, что только *одному* из них принадлежит как его *свое*; [это бывает в том случае], когда из двух так называемых совладельцев (*condomini*) на долю одного приходится полное владение без пользования, на долю же другого — всякое пользование вместе с владением и, таким образом, первый (*dominus directus*) ограничивает второго (*dominus utilis*) лишь условием постоянного исполнения [какой-то работы], не лимитируя при этом его пользование.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ О ЛИЧНОМ ПРАВЕ

§ 18

Владение произволением другого как способность по законам свободы определять это произволение моим произволением к тому или иному действию (внешнее *мое* и *твое* в отношении причинности другого) — это *некое* право (каковых прав я могу иметь много по отношению к одному и тому же лицу или к другим лицам); совокупность же (система) законов, на основании которых я могу находиться в этом владении, — это само личное право, которое бывает только одно.

Приобретение личного права никогда не может быть первоначальным и самовольным (ведь таковое не соответствовало бы принципу согласия свободы моего произволения со свободой каждого и потому было бы неправым). Точно так же я не могу [ничего] приобретать *нарушающим* право действием другого (*facto iniusto alterius*); в самом деле, если бы это случилось со мной и я мог бы с полным правом потребовать от другого удовлетворения, то этим только сохранилось бы в целости *мое*, но я не приобрел бы ничего сверх того, чем я владел раньше.

Следовательно, приобретение действием другого [ли-

ца], которого я определяю к этому действию на основании правовых законов, всегда производно от *своего* этого другого, и такое произведение как правовой акт не может быть совершено этим другим как *негативный* акт, а именно как акт *оставления своего* или *отказа* от него (per derelictionem aut renunciationem), ведь таким путем *свое* того или другого [лица] только ликвидируется, а не приобретается; [указанное приобретение] может произойти лишь путем *передачи права* (translatio), которая возможна только через общую волю, посредством которой предмет постоянно поступает в распоряжение одного или другого; тогда кто-то один отказывается от участия в этой общности и объект, таким образом, будучи принят им (стало быть, через положительный акт произволения), становится *своим*. — Передача права на свою *собственность* другому лицу есть *отчуждение* (Veräußerung). Акт объединенного произволения двух лиц, посредством которого вообще *свое* одного переходит к другому, есть *договор*.

§ 19

Каждый договор заключает в себе два *подготовительных* и два *конституирующих* правовых акта произволения, первые два акта (акты *ведения переговоров*) — это *предложение* (oblatio) и его *одобрение* (approbatio); два других акта (а именно акты *заключения договора*) — *обещание* (promissum) и *принятие* (acceptatio). — В самом деле, предложение не может быть названо обещанием, раньше чем я предварительно решу, что предложенное (oblatum) есть нечто могущее быть *приятным* лицу, которому дается обещание, а это указывается первыми двумя заявлениями, но одними лишь этими заявлениями еще ничего не приобретается.

Но ни через *отдельную* волю обещающего, ни через *отдельную* волю получающего обещание *свое* одного не переходит к другому; это происходит только через *объединенную волю* обоих, стало быть, поскольку воля обоих объявляется *одновременно*. Но посредством эмпирических актов заявления, которые необходимо должны сле-

довать во времени один за другим и никогда не бывают одновременными, это невозможно. В самом деле, когда я уже дал обещание, а другой хочет его принять, я могу в течение промежуточного времени (каким бы коротким оно ни было) передумать, так как до принятия [обещания] я еще свободен; с другой стороны, тот, кто принимает [обещание], так же может не считать себя связанным своим следующим за обещанием встречным заявлением. — Внешние формальности (*solemnia*) при заключении договора (ударяют по рукам или один из двух [договаривающихся] разламывает соломинку (*stipula*), за которую оба держатся) и всевозможные подтверждения своего предыдущего заявления доказывают, скорее, затруднение договаривающихся сторон в том, как и каким способом представить [свои] всегда лишь следующие одно за другим заявления существующими *одновременно* в одном и том же мгновении; но это им не удастся, потому что эти акты всегда следуют во времени один за другим, причем если один из этих актов совершается, то другой либо *еще не* совершен, либо уже *не* совершается.

Лишь трансцендентальная дедукция понятия приобретения через договор может разрешить все эти затруднения. Во внешних *правовых* взаимоотношениях мое вступление во владение произволением другого (и наоборот) мыслится как основание, определяющее его к действию, сначала, правда, эмпирически, через заявление и встречное заявление произволения каждого из двух во времени как чувственного условия захвата, причем оба правовых акта всегда следуют лишь один за другим; так как эти взаимоотношения (как отношения правовые) чисто интеллектуальны, то через волю как законодательствующую способность разума указанное владение как умопостигаемое (*possessio positum*) представляется согласно понятиям свободы при отвлечении от упомянутых эмпирических условий как *мое* и *твое*; при этом оба акта — обещания и принятия — представляются не как следующие один за другим, а (словно *factum re initum*) проистекающими из одной *совместной* воли, что выражено словом *одновременно*, а предмет (*promissum*) представляется

приобретенным через исключение эмпирических условий согласно закону чистого практического разума.

Что такая дедукция понятия приобретения через договор есть истинная и единственно возможная, в достаточной мере подтверждается большими и тем не менее всегда тщетными стараниями исследователей в области права (например, Моисея Мендельсона в его “Иерусалиме”) доказать упомянутую выше возможность. — Вопрос ставился так: *почему я должен сдерживать свое обещание?* В самом деле: *что я должен его сдерживать*, это ясно каждому само собой. Но совершенно невозможно вести какое-то еще доказательство этого категорического императива, точно так же как для геометра невозможно при помощи умозаключений доказать, что я, для того чтобы воспроизвести треугольник, должен взять три линии (аналитическое положение), сумма двух из которых должна, однако, быть больше, чем третья (синтетическое положение, но оба априорные). Это — постулат чистого (отвлекающегося от всех чувственных условий пространства и времени, что касается правового понятия) разума, и учение о возможности отвлечения от указанных условий без устранения этим обладания им само есть дедукция понятия приобретения через договор, так же как в предыдущем разделе такой дедукцией было учение о приобретении путем завладения внешней вещью.

§ 20

Но что же это такое то внешнее, что я приобретаю на основе договора? Так как это только причинность произволения другого [лица] в отношении обещанного мне исполнения, то я приобретаю этим непосредственно не внешнюю вещь, а действие указанного лица, и таким образом я получаю над этой вещью власть, дабы сделать ее своей. — Итак, на основе договора я приобретаю обещание другого [лица] (а не обещанное), и все же к моему внешнему достоянию кое-что добавляется; я стал *более состоятельным* (locupletior) благодаря приобретению ак-

тивного обязательства, касающегося свободы и состояния другого [лица]. — Но это мое *право* исключительно личное, т.е. оно относится к *определенному* физическому лицу, и именно право воздействовать на его причинность (на его произволение) [с тем чтобы он] что-то для меня исполнил, а не *вещное право* по отношению к тому *моральному лицу*, которое представляет собой не что иное, как идею а priori *объединенного произволения всех*, и через которое лишь один я могу приобрести *право по отношению к каждому владельцу* этого произволения, а в этом состоит *всякое право на вещь*.

Передача *моего* на основе договора происходит по закону непрерывности (*lex continui*); это значит, что владение предметом в течение этого акта не прерывается ни на одно мгновение, ведь в противном случае я бы в таком состоянии приобретал предмет как нечто не имеющее владельца (*res vacua*), стало быть первоначально, а это противоречит понятию договора. — Эта непрерывность, однако, такова, что не отдельная воля одного из двух (*promittentis et acceptantis*), а их объединенная воля передает *мое* другому; следовательно, дело обстоит не так, что обещающий сначала сотавляет (*derelinquit*) свое владение в пользу другого или отказывается (*renunciat*) от своего права, а другой тотчас же в него вступает, или наоборот. Передача права, таким образом, — это акт, при котором предмет какое-то мгновение принадлежит обоим вместе, так же как в параболической траектории брошенного камня камень в высшей точке траектории может одно мгновение рассматриваться как движущийся вверх и падающий в одно и то же время и только в этот момент переходит от восходящего движения к падению.

§ 21

Вещь приобретается по договору не путем *принятия* (*acceptatio*) обещания, а через *передачу* (*traditio*) обещанного. Ведь всякое обещание имеет в виду исполнение, и, когда обещанное есть вещь, она может быть

передана¹⁶ не иначе как через акт, которым дающий обещание вводит принимающего обещание во владение ею, т.е. через передачу. До нее и до получения исполнение еще не совершено, вещь еще не перешла от одного к другому, следовательно, она еще не приобретена этим другим, стало быть, и право, основанное на договоре, есть лишь личное право и только через передачу становится *вещным*.

Договор, за которым непосредственно следует передача (*actum re initum*), исключает какое бы то ни было промежуточное время между его заключением и исполнением и не требует никакого особого ожидаемого еще акта, по которому *свое* одного передается другому. Но если между заключением договора и его исполнением предоставляется еще (определенное или неопределенное) время для передачи, то возникает вопрос: стала ли эта вещь еще до этого времени по договору *своим* получающего и есть ли его право на вещь или же требуется еще особый договор, единственно касающийся передачи, а стало быть, право, вытекающее из простого принятия, есть лишь личное право и только через передачу становится правом на вещь? — Что в действительности верно второе, явствует из следующего:

Когда я заключаю договор относительно какой-нибудь вещи, например, лошади, которую я хочу приобрести, и сразу ставлю эту лошадь в свою конюшню или каким-то другим образом получаю ее в свое физическое владение, то лошадь эта моя (*vi pacti re initi*) и право мое есть право на вещь; но если я оставляю эту лошадь в руках торговца, не договорившись с ним особо о том, в чьем физическом владении (держании) должна находиться эта вещь до моего вступления во владение (*apprehensio*), стало быть до обмена владением, то эта лошадь еще не моя и право, приобретаемое мной, есть лишь право по отношению к определенному лицу, а именно к торговцу, на то, чтобы *быть введенным им во владение* (*poscendi traditionem*), как субъективное условие возможности любого пользования ею, т.е. мое право есть лишь личное право

требовать от него *исполнения* обещания (*praestatio*) ввести меня во владение вещью. Если же договор *одновременно* не содержит в себе передачи (в качестве *rustum re initum*), и стало быть, между заключением договора и вступлением во владение приобретенным проходит какое-то время, то в это время я могу добиться владения только благодаря тому, что совершаю особый правовой акт, а именно *акт владения* (*actum possessorium*), который представляет собой особый договор, а именно я говорю: “Я пошлю за вещью (лошадью)”, на что торговец дает согласие. Действительно, то, что торговец на свой риск возьмет какую-то вещь на хранение, дабы ею пользовался другой, — это вовсе не разумеется само собой; для этого нужен еще особый договор, по которому тот, кто продает свою вещь (*Veräußerer*), остается еще в течение *определенного времени* ее собственником (и должен отвечать за все опасности, которым эта вещь может подвергнуться); но торговец может рассматривать эту вещь как предоставленную ему покупателем, если тот медлит и после указанного срока. Следовательно, до этого акта владения все приобретенное по договору — это лишь личное право, и принимающий обещание может приобрести внешнюю вещь только путем передачи.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ О ВЕЩНО-ЛИЧНОМ ПРАВЕ

§ 22

Это право представляет собой право владения внешним предметом *как вещью* и пользования им *как лицом*. — *Мое* и *твое*, согласно этому праву, есть *домашнее мое* и *твое* и отношения в этом состоянии — это отношения общности свободных существ, которые благодаря взаимному влиянию (лица одного на другого) согласно закону внешней свободы (*причинности*) составляют сообщество членов чего-то целого (лиц, находящихся в *общности*), называемое *домашним бытом*. — Способ приобретения

этого состояния и [нахождение] в этом состоянии имеют место не путем самовольного действия (*facto*) и не просто через договор (*pacto*), а на основе закона (*lege*), который, поскольку он не есть право на вещь и не одно лишь право по отношению к тому или другому лицу, а есть одновременно и владение этим лицом, должен быть правом, выходящим за пределы всякого права на вещи и лица, а именно правом человечества в нашем собственном лице, имеющим своим следствием естественный дозволяющий закон, благосклонностью которого становится возможным для нас такого рода приобретение.

§ 23

Приобретение на основе такого закона бывает в отношении предмета тройким: *мужчина приобретает женщину, чета приобретает детей, а семья — прислугу*. — Все эти предметы приобретения неотчуждаемы, и право их владельца есть *самое личное право*.

Права домашнего сообщества рубрика первая

Брачное право

§ 24

Половое общение (*commercium sexuale*) — это взаимное использование одним человеком половых органов и половой способности другого (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*), *естественное* (благодаря которому создается существо, им подобное) или *противоестественное*, которое есть общение или с лицом того же пола, или с животным, принадлежащим к иному роду, а не к человеческому; эти нарушения закона, противоестественные пороки (*crimina carnis contra naturam*), остающиеся неназванными, не могут быть избавлены от полного запрещения как оскорбляющие человечество в нашем собственном лице.

Естественное половое общение — это общение либо

по чисто животной *природе* (*vaga libido, venus volgivaga, fornicatio*), либо по *закону*. Половое общение по закону есть брак (*matrimonium*), т.е. соединение двух лиц разного пола ради пожизненного обладания половыми свойствами друг друга. — Цель рождения и воспитания детей хотя бы и была целью природы, для [осуществления] которой природа вкоренила взаимное влечение полов, но для правомерности этой связи вовсе не требуется, чтобы человек, вступающий в брак, ставил перед собой эту цель; в противном случае брак расторгался бы сам собой, после того как прекратилось деторождение.

Собственно, даже если предположить, что имеется желание использовать половые свойства друг друга, брачный договор — не произвольный, а необходимый договор по закону человечества; это означает, что если мужчина и женщина хотят наслаждаться половыми свойствами друг друга, они необходимо *должны* вступить в брак, — это необходимо по правовым законам чистого разума.

§ 25

В самом деле, естественное использование [представителем] одного пола половых органов другого пола — это *наслаждение*, во имя которого одна сторона отдается другой. В этом акте человек сам обращает себя в вещь, что противоречит праву человечества по отношению к собственному лицу. Возможно же это лишь при одном условии: в то время как одно лицо приобретает, *словно вещь*, другое, это другое лицо в свою очередь приобретает первое; ведь только так оно снова обретает себя и восстанавливает свою личность. Но приобретение какой-нибудь части человеческого тела есть в то же время приобретение всего человека как лица, ибо лицо есть абсолютное единство; следовательно, отдача себя [представителем] одного пола другому и использование (*Annehmung*) друг друга ради наслаждения не только допустимы при вступлении в брак, но и возможны единственно при этом условии. А что это *личное* право в то же время есть *вещное* право, основывается на том, что если

один из супругов ушел от другого или отдался во владение третьего, другой вправе в любое время и беспрепятственно вернуть его, словно вещь, в свое распоряжение.

§ 26

По этим же причинам отношение между вступающими в брак — это отношение *равенства* владения и как лицами, взаимно обладающими друг другом (речь, следовательно, идет только о *моногамии*, так как при полигамии лицо, отдающее себя другому, получает лишь часть того, кому оно предоставляет себя целиком, и, стало быть, превращает себя просто в вещь), и как имуществом, причем они правомочны — правда, лишь по особому договору — отказаться от пользования какой-либо частью его.

Что внебрачное сожительство, акт же как наем какого-нибудь лица для однократного наслаждения (*pactum fornicationis*), не дает законного основания для постоянно действующего контракта, следует из вышеизложенных соображений. В самом деле, что касается договора о найме для однократного наслаждения, то каждый признает, что лицо, заключившее его, не может быть на правовом основании принуждено к выполнению своего обещания, если оно раскаялось в этом; так рушится и первый договор — о внебрачном сожительстве (как *pactum turpe*), потому что это было бы контрактом о *найме* (*locatio-conductio*), причем [о найме] части тела для пользования другим лицом; следовательно, ввиду неразрывного единства частей тела любого лица лицо предоставило бы себя в качестве вещи производству другого; поэтому каждая сторона может расторгнуть заключенный договор, как только ей это вздумается, причем другая сторона не может с полным основанием жаловаться на ущемление своего права. — То же относится к морганатическому браку, когда разница в положении обеих сторон используется для большей власти одной стороны над другой; в самом деле, по естественному праву такой

брак ничем в действительности не отличается от внебрачного сожительства и не есть истинный брак. — Если поэтому возникает вопрос, не противоречит ли равенству вступающих в брак как таковых то, что закон говорит об отношении мужа к жене: “Он должен быть господином (он приказывает, она повинуется)”, то следует заметить, что это нельзя рассматривать как противоречащее естественному равенству человеческой пары, если в основе этого господства лежит лишь естественное превосходство способности мужчины над способностью женщины в содействии общим интересам домашнего быта и покаяющееся на этом право приказывать; само это право может быть выведено из долга единства и из равенства цели.

§ 27

Брачный договор *исполняется посредством супружеского сожительства* (*copula carnalis*). Договор двух лиц обоего пола, когда заключается тайное соглашение относительно воздержания от плотской близости или одна либо обе стороны знают о своей неспособности к половой жизни, представляет собой *фиктивный договор*, на котором не может быть основан брак; такой договор может быть расторгнут любой из сторон по своему усмотрению. Но если неспособность наступает после [вступления в брак], то брачное право не может терпеть ущерб из-за этого непредвиденного случая.

Приобретение супруги или супруга происходит, следовательно, не *facto* (путем сожительства) без предшествующего договора и не *ratio* (по одному лишь брачному договору без последующего сожительства), а исключительно *lege*, т.е. как правовое следствие из обязательства вступить в половую связь не иначе как посредством взаимного *владения* лицами, которое осуществляется лишь через такое же взаимное пользование их половыми свойствами.

Родительское право

§ 28

Подобно тому как из долга человека перед самим собой, т.е. перед человечеством в своем собственном лице, произошло право (*ius personale*) мужчин и женщин приобретать друг друга в качестве лиц *вещным способом* через брак, так и из *рождения* в результате этого общения вытекает долг содержать потомство и заботиться о нем; это значит, что дети как лица имеют на этом основании также первоначально *прирожденное* (а не унаследованное) право на обеспечение со стороны родителей до того момента, когда они будут в состоянии сами себя содержать; это право основано непосредственно на законе (*lege*), т.е. для этого не требуется особый правовой акт.

В самом деле, так как потомок — это *лицо* и так как невозможно составить себе понятие о порождении посредством физического акта (*Operation*) существа, наделенного свободой*, то с *практической точки зрения*

* Даже о том, как это [вообще] возможно, что *Бог сотворил* свободные существа; ведь тогда, как нам представляется, все будущие поступки этих существ, будучи предопределены этим первым актом, были бы включены в цепь естественной необходимости, следовательно, не были бы свободными. А что эти существа (мы, люди) все же свободны, показывает категорический императив в морально-практическом смысле, как через повеление разума, причем разум не в состоянии объяснить возможность такого отношения причин к следствию в теоретическом смысле, потому что оба они *сверхчувственны*. — Единственное, чего можно было бы требовать от разума, — это чтобы он доказал, что в понятии о *сотворении свободных существ* не содержится противоречия; а это вполне возможно, если показать, что это противоречие имеет место лишь тогда, когда вместе с категорией причинности на отношение *сверхчувственного* переносится также *условие времени* (что и действительно должно было бы быть, если бы понятие причинности получило в теоретическом отношении *объективную реальность*), которого нельзя избежать в отношении к чувственно воспринимаемым объектам (это означает, что основание дей-

вполне правильна, а также необходима идея рассматривать совокупление как такой акт, при помощи которого мы порождаем и производим на свет и некое лицо самовольно, без его согласия; за это действие на родителей возлагается обязанность сделать так, насколько это в их силах, чтобы это лицо было довольным своим состоянием. — Они не могут уничтожить своего ребенка, словно *изделие* (ведь изделие не может быть существом, наделенным свободой) и свою собственность, или предоставить его на волю случая, так как не просто обитателя мира, а гражданина мира привели они в его лице в состояние, которое и с точки зрения правовых понятий не может им быть безразличным.

§ 29

Из этого долга необходимо вытекает право родителей для *поддержания* и формирования ребенка, до тех пор пока он не будет в состоянии владеть своими членами, равно как и пользоваться своим рассудком, воспитывать его, а не только предоставлять ему питание и уход, и формировать его как в *прагматическом* отношении, дабы он мог в будущем содержать и кормить себя, так и *морально*, ибо в противном случае вина за нерадение о детях падает на родителей; все это до того времени, когда родители отпускают из-под своей власти детей (*emancipatio*), отказываясь от своего родительского права приказывать, равно как и от всякого притязания на возмещение расходов за прежний их уход и заботу: за что

ствия предшествует ему); это противоречие, однако, исчезает, когда в морально практическом, стало быть нечувственном, отношении применяется чистая категория (без подведенной под нее схемы) в понятии сотворения.

Это исследование, ведущее к первым началам трансцендентальной философии в метафизике нравственности, философ права не сочтет ненужным умствованием, теряющимся во мраке бесполезности, если примет в соображение трудность требующей решения задачи, а также необходимость удовлетворить правовым принципам.

и по завершении воспитания они могут зачесть детям их обязанности (по отношению к родителям) лишь как чисто нравственный долг, а именно как благодарность.

Из того, что родители — личности, следует также, что хотя детей никогда нельзя рассматривать как собственность родителей, они все же принадлежат к их *мое* и *твое* (потому что подобно вещам они находятся во *владении* родителей и могут быть даже против их собственной воли возвращены из владения любого другого [лица] во владение родителей), и что право родителей — не чисто вещное право и, стало быть, не отчуждаемо (*ius personalissimum*), однако оно и не чисто личное право, а представляет собой *вещно-личное* право.

Здесь бросается, таким образом, в глаза, что в учении о праве к рубрике о вещном и личном праве должна быть еще добавлена рубрика о *вещно-личном* праве, и, следовательно, прежнее деление прав было неполным, ибо, когда речь идет о праве родителей в отношении детей как части их домоустройства, родители могут не только ссылаться на обязанность детей вернуться, если они убежали из дому, но вправе также завладеть ими как вещами (сбежавшими домашними животными) и их поймать.

Права домашнего сообщества рубрика третья

Право хозяина дома

§ 30

Дети в доме, составляющие вместе с родителями *семью*, выходят из-под опеки после достижения *совершеннолетия* (*maioresnes*) без какого бы то ни было договора о прекращении их прежней зависимости, просто благодаря тому, что приобретают способность содержать себя (это наступает отчасти как естественное совершеннолетие в соответствии с обычным порядком вещей, отчасти в соответствии с их особыми природными данными), т.е. они становятся сами себе господами (*sui iuris*) и приобретают это право без особого правового акта, ста-

ло быть, просто по закону (*lege*): они ничего не должны родителям за свое воспитание, так же как и родители освобождаются от своей обязанности по отношению к детям; тем самым те и другие получают или вновь обретают свою естественную свободу; домашнее же сообщество, которое было необходимым согласно закону, теперь прекращает свое существование.

Обе стороны могут на самом деле сохранять тот же домашний быт, но в иной форме обязательства, а именно как связь хозяина дома с прислугой (домашними слугами или служанками), стало быть, могут сохранять то же самое домашнее сообщество — но теперь уже как *сообщество во главе с хозяином дома* (*societas herilis*) — по договору, согласно которому хозяин основывает вместе с совершеннолетними детьми или, если в семье нет детей, с другими свободными лицами (домашними) домашнее сообщество, которое представляло бы собой сообщество неравных (состоящее из *лица повелевающего*, т.е. господина, и *лиц повинующихся*, т.е. слуг, *imperantis et subiecti domestici*).

Прислуга принадлежит к *своему* хозяину дома, причем, что касается формы (*способа владения*), как бы по некоторому вещному праву; в самом деле, хозяин дома может, если слуга сбежит, вернуть его в свое распоряжение [актом] одностороннего произволения; что же касается материи, т.е. *использования* им своих домашних, то он ни в коем случае не может вести себя по отношению к ним как собственник (*dominus servi*): ведь слуга поступает в его распоряжение только по договору, а договор, по которому одна сторона полностью отказывается от своей свободы в пользу другой стороны и, стало быть, перестает быть лицом, а следовательно, и не имеет никакой обязанности придерживаться договора, а признает лишь силу, — такой договор сам себе противоречит, т.е. недействителен. (О праве собственности по отношению к тому, кто лишил себя своей личности в результате [совершенного] преступления, здесь нет речи.)

Итак, этот договор хозяина дома с прислугой не может быть таким, чтобы *использование* (*Gebrauch*) слуги стало его *истрачиванием* (*Verbrauch*), и решения по этому поводу принадлежат не только хозяину дома, но и слугам (которые, следовательно, не могут быть крепостными); та-

ким образом, этот договор может быть заключен не пожизненно, а самое большее на неопределенное время, в продолжение которого одна сторона может отказаться от обязательства по отношению к другой. Но дети (даже дети того, кто из-за своего преступления стал рабом) всегда свободны. Ведь каждый человек рожден свободным, потому что он еще не совершил никакого преступления, а расходы на его воспитание до его совершеннолетия не могут быть ему зачтены как долг, который он обязан погасить. В самом деле, раб, если бы он мог, также должен был бы воспитывать своих детей, не ставя им в счет расходы на воспитание; следовательно, поскольку раб не в состоянии это сделать, владелец его берет на себя эту его обязанность.

* * *

Итак, отсюда, как и из двух предыдущих рубрик, ясно, что существует вещно-личное право (хозяев над слугами), потому что можно вернуть себе слуг и истребовать их как *свое* у любого владельца еще до того, как будут исследованы основания, которые могли их к этому побудить, и их право.

ДОГМАТИЧЕСКОЕ ДЕЛЕНИЕ ВСЕХ ПРАВ, ПРИБРЕТАЕМЫХ ПО ДОГОВОРАМ

§ 31

От метафизического учения о праве можно требовать, чтобы оно *a priori* полностью и определенно перечислило члены деления (*divisio logica*) и таким образом построило бы истинную *систему*; всякое же *эмпирическое деление только фрагментарно* (*partitio*) и оставляет нерешенным вопрос, имеются ли еще другие члены деления, требующиеся для полноты всей сферы разделяемого понятия. — Деление по априорному принципу (в противоположность эмпирическому делению) можно назвать *догматическим*.

Любой договор сам по себе, т.е. если рассматривать его *объективно*, состоит из двух правовых актов: из обещания и принятия его; приобретение через принятие (ес-

ли это не *pactum re initum*, требующий передачи) есть не часть договора, а необходимое в правовом отношении следствие его. — С субъективной же точки зрения, т.е. как ответ на вопрос, действительно ли *последует* (станет физическим следствием) это необходимое согласно разуму следствие (каковым должно было бы быть приобретение), принятие обещания не дает мне еще никакой гарантии. Следовательно, таковая как внешне принадлежащая к модальности договора, а именно к несомненности приобретения на основе его, есть то дополнение, которым исчерпываются все средства для достижения цели договора, а именно приобретения. — Для этого требуются три лица: дающий обещание, акцептант и поручитель; при помощи поручителя и его особого договора с дающим обещание акцептант не выигрывает ничего в отношении объекта, однако обретает средство принуждения, способствующее получению им своего.

Согласно этим основоположениям логического (рационального) деления, имеется, собственно, только три простых и чистых вида договора; смешанных же и эмпирических видов договора, добавляющих к принципам моего и твоего на основе законов одного лишь разума еще статутарные и обычные [принципы], — бесчисленное множество; но они находятся за пределами метафизического учения о праве, а ведь только об этом учении и должна здесь идти речь.

Итак, все договоры имеют своей целью либо (А) одностороннее приобретение (благотворительный договор), либо (В) взаимное приобретение (обременительный договор), либо же не приобретение, а лишь (С) гарантию своего (такой договор может быть, с одной стороны, благотворительным, с другой — также и обременительным).

А. Благотворительный договор (*pactum gratuitum*) — это:

- а) хранение вверенного имущества (*depositum*);
- б) предоставление вещи на время (*commodatum*);
- с) дарение (*donatio*).

В. Обременительный договор:

І. Договор об отчуждении (*permutatio late sic dicta*):

- а) *мена* (permutatio stricta sic dicta) — товар на товар;
- б) *купля-продажа* (emptio, venditio) — товар за деньги;
- в) *заем* (mutuum) — отчуждение вещи при условии, что она будет возвращена вещью того же рода (например, зерно за зерно, деньги за деньги);

II. *Договор найма* (locatio, conductio):

- а) *предоставление моей вещи внаем* другому лицу для пользования ею (locatio rei); если только возможно, чтобы эта вещь была возмещена in specie, оно, как обременительный договор, может быть связано с *уплатой процентов* (rustum usurarium);
- б) *договор найма рабочей силы* (locatio operae), т.е. согласие на использование своих сил другим за определенную плату (merces); работник по этому договору есть *наемный слуга* (mercennarius);
- в) *договор о возложении полномочий* (mandatum) — ведение дел вместо другого лица и *от его имени*; если дела ведутся лишь вместо кого-нибудь, но не от его имени (от имени замещаемого лица), то это — *ведение дел без поручения* (gestio negotii); если же ведение дел осуществляется от имени другого, то это называется *мандатом*, который в данном случае, как договор о найме, представляет собой обременительный договор (mandatum onerosum).

С. *Обеспечивающий договор* (cautio):

- а) *отдача и принятие в залог* (pignus);
- б) *поручительство за обещание другого* (fideiussio);
- в) *личная порuka* (praestatio obsidis).

В этой таблице всех видов передачи другому права (translatio) на свое содержатся понятия об объектах или орудиях этой передачи, которые кажутся совершенно эмпирическими, и по самой их возможности им, собственно, нет места в *метафизическом* учении о праве, в котором деления должны производиться по априорным принципам, стало быть, необходимо отвлекаться от материи обмена (которая могла бы быть обычной) и обращать внимание лишь на форму, — таково понятие *денег*

в противоположность всем остальным отчуждаемым вещам, а именно *товару* в рубрике *купли и продажи*, или же понятие *книги*. — Но мы ясно увидим, что указанное понятие величайшего и самого ходового из всех средств обмена между людьми и вещами, называемого *куплей-продажей* (торговлей), равно как и понятие *книги* как средства величайшего обмена мыслями, легко превращается в чисто интеллектуальное отношение, и таким образом таблица чистых договоров может и не быть засорена эмпирической примесью.

I

Что такое деньги?

Деньги — это вещь, *пользование* которой возможно лишь потому, что ее *отчуждают*. Это хорошая *номинальная дефиниция* денег (по Ахенвалю), а именно она достаточна для различения этого рода предметов произволения от всех других; но эта дефиниция не разъясняет нам возможность подобной вещи. Все же отсюда видно, во-первых, что такое отчуждение при обращении задумано не как дарение, а как средство *взаимного* приобретения (через *actum operosum*); во-вторых, поскольку деньги мыслятся (в народе) просто как общепринятое *средство* торговли, которое само по себе не имеет никакой ценности в противоположность вещи как *товару* (т.е. тому, что имеет ценность и удовлетворяет отдельную потребность того или другого человека в составе народа), они *представляют* все товары.

Четверик зерна имеет величайшую непосредственную ценность как средство удовлетворения человеческих потребностей. Этим зерном можно кормить животных, служащих нам пищей, средством передвижения и замещающей нас рабочей силой, и таким образом увеличивать число людей и содержать этих людей, которые не только все снова и снова воспроизводят указанные продукты природы, но и могут способствовать удовлетворению наших потребностей при помощи искусственных продуктов: они содействуют строительству наших жилищ, изготовлению одежды, изысканным наслаждениям и вообще всевозможному комфорту, которые составляют блага

промышленности. Деньги же имеют лишь косвенную ценность. Их нельзя потреблять или как таковые, непосредственно использовать для чего-то; и в то же время они самое употребительное средство среди всех вещей.

На этом основании можно пока дать такую *реальную дефиницию* денег: деньги — это всеобщее *средство взаимного обмена труда* (Fleiss) людей; таким образом, национальное богатство, поскольку оно приобретено посредством денег, есть по существу лишь сумма труда, который люди уплачивают друг другу и который представлен обращающимися в народе деньгами.

Итак, вещь, дабы называться *деньгами*, должна сама стоить столько *труда*, нужного для ее производства или для предоставления ее другим, чтобы он был равен тому *труду*, при помощи которого должен быть приобретен товар (в виде продуктов природы или умения) и на который он обменивается. В самом деле, если материал, называемый деньгами, легче было бы произвести, чем товар, то на рынок поступало бы больше денег, чем выставлено на продажу товаров; и так как тот, кто продает, должен был бы затрачивать на свой товар больше труда, чем покупатель, к которому деньги поступают быстрее, то труд, затрачиваемый на изготовление товара, и потому ремесло вообще и промысловый труд, имеющий своим последствием общественное богатство, уменьшались бы и сокращались. — Поэтому банкноты и ассигнации нельзя рассматривать как деньги, хотя некоторое время они их замещают; дело в том, что на их изготовление не затрачивается почти никакого труда (Arbeit) и ценность их основана исключительно на мнении о том, что и впредь, так же как это удавалось до сих пор, их можно будет обменять на *наличные* деньги; между тем эта возможность внезапно исчезает, если оказывается, что наличных денег нет в количестве, достаточном для легкого и надежного оборота, и это неизбежно ведет к прекращению платежей. — Таким образом, промыслового труда у тех, кто в Перу или в Новой Мексике разрабатывает золотые или серебряные копи, особенно из-за напрасно затраченного труда при разного рода неудачных попытках найти рудные жилы, вероятно, больше, чем затраты труда на изготовление товаров в Европе, и было бы не-

возмestimой потерей и, следовательно, крайне нерачительно дать этим странам вскоре разориться, если труд Европы, поощряемый именно указанными материалами, не будет в то же время соразмерно расти, дабы постоянно поддерживать у жителей Перу и Новой Мексики деятельное стремление к занятию горным промыслом при помощи предлагаемых им предметов роскоши: таким путем труд всегда будет поощрять труд.

Но как возможно, чтобы то, что сначала было товаром, становилось в конце концов деньгами? Это происходит, когда высокопоставленное, обладающее властью лицо расходует каой-нибудь материал, который оно поначалу использовало лишь для придания блеска и лоска своим слугам (двору) (например, золото, серебро, медь, или какие-то красивые ракушки, называемые *каурис*, или, как это принято в Конго, особые циновки, называемые *макутами*, или железные прутья в Сенегале, или даже рабы-негры на Гвинейском побережье), т.е. когда какой-нибудь *государь* взыскивает со своих подданных налоги в виде такого материала (в качестве товара) и затем платит этим же материалом тем, чей труд, [затрачиваемый] на изготовление этого материала, должен быть таким образом поощряем; все это совершается по требованиям обмена между ними или с ними вообще (на рынках или на бирже). — Только таким образом (по моему мнению) товар может стать законным средством обмена трудом между подданными и тем самым — средством обмена государственным богатством, т.е. стать *деньгами*.

Понятие вещи, которая, будучи охвачена обращением имущества (*permutatio publica*), определяет *цену* всех других вещей (товаров), к каковым принадлежат даже науки, поскольку им обучают других не бесплатно, есть, следовательно, интеллектуальное понятие, под которое подведено эмпирическое понятие денег; сумма денег, которыми располагает народ, составляет его богатство (*opulencia*). В самом деле, цена (*pretium*) — это публичная оценка *стоимости* (*valor*) вещи в отношении к соразмерному количеству того, что служит всеобщим замещающим средством взаимного обмена *труда* (обращения). — Поэтому там, где обмен большой, золото и медь

считаются не деньгами как таковыми, а лишь товаром, так как первого слишком мало, а второй слишком много, чтобы легко пустить их в обращение и в то же время иметь их такими мелкими частями, какие требуются для обмена на товар или ряд товаров при самой небольшой покупке. И потому в широком мировом обмене за продолжительный материал денег и за мерило всех расчетов и расценок принимается *серебро* (в большей или меньшей смеси с медью); прочие металлы (а еще менее неметаллические вещества) могут служить деньгами лишь у того народа, у которого небольшой оборот. — Первые два из указанных металлов, если они не только взвешены, но и отчеканены, т.е. если на них есть знак, указывающий их стоимость, представляют собой деньги, установленные законом, т.е. *монету*.

“Итак, деньги (по Адаму Смиту) — это тело, отчуждение которого есть средство и в то же время мерило труда и через которое люди и народы производят взаимный обмен”¹⁷. — Эта дефиниция возводит эмпирическое понятие денег к интеллектуальному тем, что она имеет в виду лишь *форму* взаимных услуг в обременительном договоре (и отвлекается от их материи), а тем самым правовое понятие в обмене *мое* и *твое* вообще (*commutatio late sic dicta*), дабы надлежащим образом представить вышеприведенную таблицу априорного догматического деления и, стало быть, метафизики права как системы.

II

Что такое книга?

Книга — это сочинение (здесь безразлично, написано ли оно пером или напечатано, много в нем страниц или мало), представляющее речь, обращенную кем-то к публике в зримых знаках языка. — Тот, кто *обращается* к публике от своего собственного имени, называется *сочинителем* (*autor*). — Тот, кто в сочинении публично выступает от имени другого лица (автора), есть *издатель*. Если издатель делает это с разрешения автора, то он правомерный издатель; но если он не имеет такого разрешения, он неправомерный издатель, т.е. *перепечат-*

чик. Сумма всех копий оригинала (всех экземпляров) представляет собой *издание*.

Перепечатание книг по закону запрещено

Сочинение есть не непосредственное обозначение понятия (как, скажем, гравюра на меди, изображающая определенное лицо в виде *портрета*, или гипсовая отливка, дающая такое же изображение в виде *бюста*), а *речь*, обращенная к публике, т.е. сочинитель выступает публично через издателя. — Издатель же *выступает* (с помощью своего мастера, *oregarius* — наборщика) не от своего имени (ведь в этом случае он выдал бы себя за автора), а от имени сочинителя, на что он имеет право, только если последний предоставил ему *полномочие* (*mandatum*). — Перепечатчик хотя и выступает в своем самовольном издании от имени сочинителя, однако не имеет на это полномочия (*gerit se mandatarium absque mandato*); таким образом, он совершает против издателя, избранного автором (стало быть, против единственного правомерного издателя), преступление — похищает выгоду, которую издатель мог и хотел извлечь из пользования своим правом (*furtum usus*); следовательно, *перепечатание книг по закону запрещено*¹⁸.

Причина того, что такая, пусть на первый взгляд и резко бросающаяся в глаза, несправедливость, как перепечатание книг, кажется основанной на праве, заключается в следующем: книга, с *одной стороны*, есть физическое *изделие* (*opus mechanicum*), которое может быть воспроизведено (тем, кто правомерно владеет экземпляром его), стало быть, по отношению к ней имеется *вещное право*; с *другой стороны*, книга есть просто обращенная к публике *речь* издателя, которую он не имеет права повторять, если у него нет на это полномочия автора (*praestatio operae*), [т.е.] она есть *личное право*; и ошибка состоит в том, что эти два права смешиваются.

* * *

Смешение личного права с вещным дает повод к спорам еще в одном случае, относящемся к договору о найме (B, II, α), а именно к договору о *найме жилища* (*iūs*

incolatus). — Вопрос стоит так: обязан ли собственник, если он продает другому лицу сданный внаем дом (или участок, на котором этот дом построен) до истечения срока найма, добавить к контракту о покупке условие о продолжении найма, или же можно сказать: покупка уничтожает наем (правда, в определяемый пользованием срок объявления о расторжении договора)? — В первом случае на доме действительно лежало бы *бремя* (onus) — право на эту вещь (на дом), которое приобрел съемщик; это может случиться (через внесение в ипотечную книгу контракта о найме дома), но тогда это будет не просто контракт о найме, а к нему потребуются еще дополнительный договор (на что согласились бы лишь немногие сдающие внаем). Следовательно, положение *покупка уничтожает наем* правильно, т.е. полное право на вещь (собственность) перевешивает любое личное право, с ним несовместимое; однако на основе этого личного права съемщик может обратиться с жалобой, чтобы не нести убыток, возникающий от расторжения контракта.

ДОБАВОЧНЫЙ РАЗДЕЛ

ОБ ИДЕАЛЬНОМ ПРИОБРЕТЕНИИ ВНЕШНЕГО ПРЕДМЕТА ПРОИЗВОЛЕНИЯ

§ 32

Я называю *идеальным* то приобретение, которое не содержит никакой причинности во времени и, следовательно, имеет в своей основе одну лишь идею чистого разума. Тем не менее оно истинное, а не воображаемое приобретение и не называется реальным только потому, что акт приобретения не эмпирический акт, когда субъект приобретает [что-то] от другого, который или еще не существует (его существование лишь предполагается возможным), или в данный момент *перестает существовать*, или уже не существует; стало быть, вступление во владение есть чисто практическая идея разума. — Имеется три способа такого рода приобрете-

ния: 1) *подавности* владения; 2) *наследованием*; 3) *бесмертной заслугой* (*meritum immortale*), т.е. притязанием на добрую славу после смерти. Все эти три способа могут, правда, осуществляться лишь в состоянии, когда действует публичное право, однако они не только *основываются* на конституции такого состояния и на произвольных статутах, но и мыслятся а *prìogì* в естественном состоянии, и притом необходимо раньше, чтобы затем в гражданском устройстве можно было устанавливать в соответствии с ним законы (*sunt iuris naturae*).

I

Приобретение по давности владения

§ 33

Я приобретаю собственность другого благодаря одному лишь *длительному владению* (*usucapìo*) не потому, что я правомерно могу *предполагать* его согласие на это (*per consensum praesumptum*), и не потому, что, поскольку он не возражает, я могу допустить, что он *отказался* от своей вещи (*rem derelictam*), а потому, что если бы и существовал истинный претендент на эту вещь, притязающий на не как собственник, я все равно могу — просто благодаря моему длительному владению — его *отстранить*, игнорировать его прежнее существование и даже возбудить против него дело, как если бы он во время моего владения существовал только как порождение мысли, хотя бы я затем и мог быть извещен о его действительном существовании и действительности его притязания. — Этот способ приобретения не совсем правильно называют *приобретением по давности* (*per praescriptionem*); ведь отстранение [от владения] можно рассматривать только как следствие этой давности; приобретение должно предшествовать этому отстранению. — Теперь следует доказать возможность такого способа приобретения.

Тот, кто не совершает постоянного *акта владения* (*actus possessorius*) внешней вещью как своей, с полным правом может рассматриваться как лицо не существую-

щее (в качестве владельца); ведь он не может жаловаться на нанесение ущерба, пока не имеет права на титул владельца; а если он и заявит себя таковым впоследствии, когда другой уже вступил во владение вещью, то он утверждает лишь то, что он прежде был ее собственником, но отнюдь не то, что он и теперь ее собственник и что его владение при отсутствии длительного правового акта оставалось непрерывным. — Следовательно, лишь правовым и притом длительно сохраняемым и документированным актом владения можно гарантировать себе *свое* при длительном непользовании.

В самом деле, предположим, что упущение такого акта владения не имеет своим следствием того, что другое лицо установит на основе законосообразного и честного владения (*possessio bonae fidei*) владение на законном основании (*possessio irrefragabilis*) и станет рассматривать вещь, находящуюся в его владении, как приобретенную им; тогда никакое приобретение не было бы окончательным (гарантированным), а всякое было бы лишь предварительным (временным), ибо история не в состоянии восстановить картину владения вплоть до первого владельца и его акта приобретения. — Следовательно, презумпция, на которой основывается приобретение по давности владения (*usucapio*), не просто *правомерна* (дозволена, *iusta*) как *вероятность*, но и основана на праве (*praesumptio iuris et de iure*) как предположение по принудительным законам (*suppositio legalis*); кто упускает документирование своего акта владения, теряет право предъявлять претензии к нынешнему владельцу, причем на длительность времени этого упущения (которая не может и не должна быть точно установлена) указывается лишь для подтверждения такового. Но чтобы неизвестный дотоле владелец, в случае если нарушен (пусть и без его вины) акт владения, мог получить обратно (виндигировать) вещь (*dominia rerum incerta facere*), — это противоречит вышеуказанному постулату практического в правовом отношении разума.

Однако, если он член общности, т.е. если он находится в гражданском состоянии, государство может сохранить ему его владение (замещая его), даже если это владение

как частное было прервано, и нынешнему владельцу нет надобности доказывать законное основание своего приобретения, прослеживая его вплоть до самого первого собственника; ему нет также надобности основываться и на давности владения. Но в естественном состоянии основание давности правомерно не в том смысле, что благодаря ему можно приобрести вещь, а в том, что можно оставаться во владении вещью без правового акта; и это освобождение от претензий также принято называть приобретением. — Итак, право давности более раннего владельца относится к естественному праву (*est iuris naturae*).

II Наследование (*Acquisitio hereditatis*)

§ 34

Наследование — это передача права (*translatio*) на имущество умирающего остающемуся в живых в соответствии с волей обоих. — Приобретение *наследника* (*heredis instituti*) и оставление наследства *завещателем* (*testatoris*), т.е. этот обмен *моего* и *твоего*, совершается в одно и то же мгновение (*articulo mortis*), а именно когда последний перестает существовать, и, следовательно, этот обмен не эмпирическая передача (*translatio*) в собственном смысле слова — такая передача предполагает два следующих друг за другом акта, а именно акт отказа одного лица от своего владения и вслед за тем акт вступления другого в это владение, — а идеальное приобретение. — Так как наследование без завещания (*dispositio ultimae voluntatis*) в естественном состоянии немыслимо и независимо от того, *договор* ли это *онаследовании* (*pactum successorium*) или же *одностороннее установление наследования* (*testamentum*), все равно встает вопрос, возможен ли и как возможен переход *моего* и *твоего* в тот самый момент, когда субъект перестает существовать, — то надо отдельно исследовать вопрос, как возможно приобретение путем наследования, с точки зрения возможных

форм осуществления такого рода приобретения (которое может иметь место лишь в общности).

“Приобретение возможно путем установления наследования”. — В самом деле, завещатель Кай обещает и объявляет в своем завещании Тицию, который ничего об этом обещании не знает, что в случае смерти его имущество должно перейти к нему, Тицию, и, следовательно, до тех пор пока он жив, он остается единственным собственником этого имущества. Ничто, правда, не может перейти к другому через одну только одностороннюю волю, кроме обещания требуется еще [его] принятие (*acceptatio*) другой стороной и одновременное выражение [ее] воли (*voluntas simultanea*), каковое здесь отсутствует; ведь, пока Кай жив, со стороны Тиция не может быть такого прямого принятия с целью приобретения, так как Кай дал свое обещание лишь на случай смерти (в противном случае собственность на какое-то мгновение была бы общей, а это не выражает волю завещателя). — Однако Тиций молчаливо приобретает своеобразное право на наследство как вещное право, а именно исключительно на его принятие (*ius in re iacente*), и потому это наследство в упомянутый момент называется *hereditas iacens*. Так как каждый человек необходимо (ибо таким путем он может только выиграть и никак не проиграть) и, стало быть, молчаливо принимает такое право, а Тиций после смерти Кая оказывается именно в таком положении, то он может приобрести наследство, принимая обещание, и оно в какой-то промежуток времени не бесхозяйно (*res nullius*), а лишь *вакантно* (*res vacua*), потому что Тиций располагает только правом выбора: хочет он сделать оставленное имущество своим или нет.

Итак, завещания действительны и по одному лишь естественному праву (*sunt iuris naturae*); это утверждение надо, однако, понимать в том смысле, что они имеют право быть введенными и санкционированными в гражданском состоянии (когда оно наступит). В самом деле, только гражданское состояние (всеобщая воля в нем) охраняет владение наследственным имуществом в то время, когда оно на-

ходится между принятием его и отказом от него и, собственно говоря, никому не принадлежит.

III

Оставление после смерти доброго имени (*Bona fama defuncti*)

§ 35

Было бы нелепостью считать, что умерший может еще чем-то владеть после смерти (т.е. когда его уже нет), если бы то, что он после себя оставил, было вещью. Но *доброе имя* — это прирожденное внешнее, хотя и чисто идеальное *мое* и *твое*, присущее субъекту как лицу, от естества которого — перестало ли оно существовать после смерти или же еще остается как таковое, — я могу и должен отвлечься, потому что я рассматриваю [его] в правовом отношении к каждому другому исключительно с точки зрения его принадлежности к роду человеческому; стало быть, я рассматриваю его действительно как *homo poströmön*, и, таким образом, всякая попытка создать ему после смерти ложную дурную славу всегда подозрительна, хотя бы выдвигаемое против него обвинение было обоснованно (стало быть, правило *de mortuis nihil nisi bene* неверно), потому что распускать дурные слухи об отсутствующем и не имеющем возможности защититься человеку, не будучи полностью уверенным в их правдивости, — это по меньшей мере невеликодушно.

Что человек благодаря безупречной жизни и проживший ей конец смерти приобретает (негативно) доброе имя как *свое*, остающееся за ним, когда его уже нет как *homo phaepömön*, и что оставшиеся в живых (свои или чужие) уполномочены защищать его перед судом (потому что недоказанное обвинение означает для них всех опасность такого же обращения с ними в случае их смерти) — что он, говорю я, может приобрести такое право, — это удивительное, но тем не менее бесспорное явление аргюг законодательствующего разума, простирающего свои веления и запреты за пределы самой жизни. — Если кто-то распространяет слухи о каком-то пре-

ступлении умершего, которое при жизни лишило бы его чести или хотя бы сделало его достойным презрения, то всякий, кто в состоянии доказать, что данное обвинение умышленно ложное, может публично объявить того, кто распространяет о покойном дурные слухи, клеветником, стало быть, обесславить его самого; этого ему не следует делать, если у него нет основания предполагать, что покойный был бы оскорблен выдвинутым против него обвинением, хотя он мертв, и что защита доставила бы ему удовлетворение, хотя он уже не существует*. Правомочие выступать в роли защитника умершего он может и не доказывать, так как всякий человек берет на себя такую роль как принадлежащую не только к долгу добродетели (если рассматривать с этической точки зрения), но и к праву человечества вообще; для того чтобы дать ему право на такого рода обвинение [против клеветника], вовсе не обязателен особый личный ущерб, который могли бы иметь от такого позорного пятна на умершем его друзья и родственники. — Та-

* Не надо только делать отсюда фантастические выводы относительно предчувствия загробной жизни и невидимых отношений с усопшими! Ведь речь здесь идет только о чисто моральных и правовых отношениях, имеющих место и при жизни человека, — отношениях, в которых находятся люди как умопостигаемые существа, когда мы *логически отделяем*, т.е. *отвлекаем*, от этого все физическое (относящееся к их существованию в пространстве и времени); однако это не значит, что люди при этом сбрасывают с себя свою природу и становятся духами, в каком-то состоянии они будто бы чувствуют обиду, наносимую им клеветниками. — Тот, кто через сто лет распушит обо мне ложные слухи, оскорбляет меня уже теперь, ибо в чисто правовых отношениях, которые абсолютно интеллектуальны, отвлекаются от всех физических условий (времени), и оскорбитель (клеветник) точно так же подлежит наказанию, как если бы он совершил свой проступок при моей жизни; но наказывается он не уголовным судом, а тем, что по праву возмездия общественное мнение наносит его чести тот же урон, который он наносил чести другого. — Даже *плагии*, который совершает сочинитель в отношении умершего, хотя это и не пятнает чести покойного, а лишь похищает у него долю этой чести, все же с полным правом карается как ущерб, наносимый человеку (как похищение людей).

ким образом, такое идеальное приобретение и право человека после смерти по отношению к живым бесспорно обоснованы, хотя возможность такого права не допускает никакой дедукции.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

О субъективно обусловленном приобретении на основе решения публичных органов правосудия

§ 36

Если под естественным правом мы понимаем только нестатутарное право, стало быть, исключительно а priori познаваемое разумом каждого человека, то к нему принадлежит не только *справедливость*, действующая во взаимоотношениях между людьми (*iustitia commutativa*), но и распределяющая справедливость (*iustitia distributiva*) в том виде, как ее можно узнать по ее априорному закону, [гласящему], что она должна вынести свой приговор (*sententia*).

Моральное лицо, осуществляющее справедливость, — это *судебное учреждение* (*forum*) и, когда оно отправляет свои обязанности, *суд* (*iudicium*); мыслится здесь все это в соответствии с априорными правовыми условиями, при этом не принимается в соображение, каким образом следует в действительности основать и организовать подобное учреждение (для чего требуются статуты, а значит, эмпирические принципы).

Вопрос здесь, следовательно, не просто о том, что *само по себе есть правое* — это вопрос решает каждый человек сам для себя, — а о том, что есть правое перед лицом суда, т.е. что соответствует праву? Здесь имеется *четыре* случая, в которых возникают двойкие, противоположные друг другу, но тем не менее совместимые решения, так как они исходят из двух различных, с той и другой стороны истинных, точек зрения: одни исходят из частного права, другие — из идеи публичного права. — Вот эти четыре случая: 1) *дарственный договор* (*rustum*

donationis); 2) *договор о ссуде* (commodatum); 3) *истребование вещи* (vindictio); 4) *приведение к присяге* (iuramentum).

Вот обычная у ученых правоведов ошибка подстановки (vitium subreptionis) — правовой принцип, который суд правомочен и даже обязан принять для себя самого (следовательно, в субъективном смысле), дабы решать по поводу принадлежащего кому-то права, принимать также объективно за то, что есть само по себе правое; между тем это две совершенно разные вещи. — Поэтому немаловажно указать и обратить внимание на это специфическое различие.

А

§ 37

О дарственном договоре

Этот договор (donatio), по которому я *бесплатно* (gratis) *отчуждаю мое*, свою вещь (или свое право), содержит в себе отношение между мной, дарителем (donans), и другим лицом, получающим дар (donatarius), согласно *частному праву*, по которому *мое* переходит к этому лицу через принятие им дара (donum). — Однако не следует предполагать, будто я тем самым принуждаюсь к выполнению моего обещания и, следовательно, даром уступаю также и свою *свободу* и как бы роняю собственное достоинство (nemo suum iactare praesumitur), что имело бы место по праву в гражданском состоянии; ведь в гражданском состоянии тот, кого я предполагаю одарить, может *принудить* меня к выполнению моего обещания. Итак, если бы дело дошло до суда, то по публичному праву необходимо было бы предположить, что даритель согласен на это принуждение, а это нелепо; или ж суд в своем решении (приговоре) обращал бы внимание не на то, хочет ли даритель или нет сохранить свободу отступить от обещания, а на то, что достоверно, а именно на обещание и принятие его другим. Таким образом, хотя бы дающий обещание и думал, как естественно предполо-

жить, что если он до выполнения своего обещания раскается в нем, то его нельзя будет к этому обязать, однако суд считает, что дающий обещание должен был четко выговорить это себе и, если он этого не сделал, его можно принудить к выполнению обещания; суд принимает такой принцип потому, что в противном случае вынесение решений было бы для него бесконечно затруднено или вообще невозможно.

В

§ 38

Относительно договора о ссуде

При этом договоре (*commodatum*), по которому я решаю кому-то безвозмездное пользование *моим* и договаривающиеся стороны, если это *мое* — вещь, согласны в том, что другая сторона вернет мне *эту же* вещь, лицо, получающее ссуду (*commodatarius*), не может в то же время предполагать, что собственник ее (*commodans*) принимает на себя всякий риск (*casus*) утраты этой вещи или ее полезных для него свойств, которая может произойти из-за того, что вещь передана во владение получателя. В самом деле, вовсе не разумеется само собой, что кроме [права] пользования вещью (помимо неотделимого от этого пользования ущерба, который она может потерпеть) собственник предоставил ее получателю также и *гарантию* против любого убытка, который может для него возникнуть оттого, что он отдал эту вещь [и изъял ее таким образом] из собственного хранения; по этому пункту должен быть заключен отдельный договор. Вопрос, следовательно, может стоять только так: кому из двух — ссудодателю или ссудополучателю — вменяется в обязанность добавить к договору о ссуде твердое условие о принятии на себя риска, которому может подвергнуться вещь? Или от кого из них, в случае если это не будет сделано, можно *рассчитывать на согласие* гарантировать имущество ссудодателя (путем возврата этого имущества или его эквивалента)? От ссудодателя этого нельзя ожидать: ведь нельзя предполагать, что он просто

так согласился больше чем на пользование вещью (т.е. нельзя думать, что он сверх того возьмет на себя еще гарантию самого имущества); но этого можно ожидать от получателя ссуды: это как раз входит в круг обязательств, указанных в договоре.

Например, если я в дождливую погоду захожу в чей-то дом и прошу одолжить мне плащ, который приходит вскоре в полную негодность из-за неосторожно вылитых из окна веществ, оставляющих пятна, или если его ukradут у меня, когда я снял его в чужом доме, то каждому человеку должна быть ясна нелепость утверждения, будто я обязан только вернуть его хозяину таким, как он есть, или поставить лишь в известность хозяина о совершившейся краже; во всяком случае нелепо утверждать, будто с моей стороны еще будет вежливо, если я выражу собственнику сожаление по поводу этого убытка, в то время как он не может [от меня] ничего потребовать, ссылаясь на свое право. — Совсем иначе все это будет выглядеть, если я вместе с просьбой о пользовании попрошу ссудодателя, если с вещью что-то случится, когда она будет в моих руках, принять на себя и этот риск, потому что я беден и не смогу возместить убыток. Никто не найдет это излишним и смешным, разве только когда ссудодатель известен как состоятельный и благомыслящий человек, потому что в этом случае было бы почти обидой не предполагать великодушного прощения моего долга.

* * *

Если в договоре о ссуде возможный несчастный случай (*casus*) с вещью не оговорен (как этого требует характер такого договора) и, стало быть, так как согласие только презумируется, такой договор неопределен (*paetum incertum*), то приговор, касающийся *моего* и *твоего*, т.е. решение относительно того, кто же понесет убытки, может быть вынесен не иодя из условий договора самого по себе, а исключительно *лишь по суду*, который всегда принимает во внимание только то, что несомненно в договоре (каково в данном случае владение вещью как собственностью); вот почему в *естественном состоянии*, т.е. согласно внутреннему характеру

дела, приговор будет гласить так: убытки, возникшие из-за несчастного случая с одолженной вещью, несет *ссудополучатель* (*casum sentit commodatarius*); в гражданском же состоянии, следовательно по суду, приговор будет звучать так: “Убытки отнести за счет *ссудодателя*” (*casum seniot dominus*), и притом по соображениям, которые расходятся с суждением простого здравого смысла, потому что официальный судья не приемлет предположения о том, что может мыслить та или другая сторона; тот, кто особо не выговорил себе в договоре, что не отвечает за какой бы то ни было ущерб, нанесенный одолженной вещи, сам и несет эти убытки. — Итак, различие между приговором суда и решением, которое вправе вынести для себя частный разум каждого, — это пункт, который ни в коем случае не может быть обойден при исправлении судебных решений.

С

Об истребовании потерянного (обратном завладении им) (*vindicatio*)

§ 39

То, что постоянная вещь, принадлежащая мне, остается моей, хотя я не постоянный держатель ее, и что сама собой без какого бы то ни было правового акта (*derelictionis vel alienationis*) она не перестает быть моей, а также то, что у меня есть право на эту вещь (*ius reale*), стало быть, право по отношению к *любому* ее держателю, а не только к какому-то определенному лицу (*ius personale*), — все это ясно из вышесказанного. Вопрос теперь о том, должно ли это право рассматриваться также *каждым другим [лицом]* как само по себе постоянное достояние, в случае если только *я не отказался* от этого достояния, а вещь находится во владении другого лица.

Если вещь была мной потеряна (*res amissa*) и *честным путем* (*bona fide*) возвращена мне другим лицом

как предполагаемая находка или попала ко мне путем формального отчуждения владельца, который ведет себя как ее собственник, хотя он вовсе не [ее] собственник, то возникает вопрос: так как я не могу ничего приобрести у *несобственника* (а *non domino*), то не лишит ли меня тот всякого права на эту вещь и не останется ли за мной только личное право по отношению к неправомерному владельцу? — Это явно тот случай, когда решение о приобретении выносится только в соответствии с внутренними оправдывающими основаниями приобретения (в естественном состоянии), а не по соображениям судебного органа.

В самом деле, должна быть возможность для приобретения кем-нибудь всего того, что отчуждается. Правомерность же приобретения целиком покоится на форме, по которой то, что находится в чужом владении, передается мне и мной принимается, т.е. на формальности правового акта обмена (*commutatio*) между владельцем вещи и тем, кто ее приобретает; при этом я не должен спрашивать, каким образом тот стал владельцем, потому что это было бы уже оскорблением (*quilibet praesumitur bonus, donec etc.*). Допустим, что в результате оказалось бы, что собственник вещи не он, а другой; в этом случае я не могу сказать, что этот последний может требовать именно с меня (или с любого другого, кто оказался бы держателем вещи). Ведь я ничего у него не украл, а сообразно закону (*titulo emti venditi*) купил, например, лошадь, открыто продававшуюся на рынке: с моей стороны основание приобретения неоспоримо, но я (как покупатель) не обязан и даже не вправе доискиваться, каково основание владения другого (того, кто продает), — такое исследование шло бы в восходящем ряду до бесконечности. Таким образом, благодаря надлежащим образом обоснованной покупке я становлюсь не просто *предполагаемым*, а *истинным* собственником лошади.

Но здесь возникают следующие правовые основания: любое приобретение у *несобственника* вещи (а *non domino*) недействительно. Производным от *своего* другого может быть для меня только то, чем он сам правомерно владеет, и, хотя я соблюдаю все правовые формальности

приобретения (*modus acquirendi*), все же, если я покупаю краденую лошадь, приведенную на рынок для продажи, здесь нет основания приобретения: ведь лошадь не *свое* того, кто ее продает. Пусть я *честный* владелец лошади (*possessor bonae fidei*), все же я лишь собственник, мнящий себя таковым (*dominus putativus*), и истинный собственник имеет право *получения* [вещи] *обратно* (*rem suam vindicandi*).

Если спросить: что (в естественном состоянии) среди людей в их взаимном общении *само по себе* законно в приобретении внешних вещей согласно принципам справедливости (*iustitia commutativa*), то следует признать: тому, кто намерен это сделать, совершенно необходимо, кроме того, выяснить, не принадлежит ли уже вещь, которую он хочет приобрести, кому-то другому; а именно, хотя бы он точно соблюдал все формальные условия приобретения вещи как производного от *своего* другого (надлежащим образом купил лошадь на рынке), тем не менее, пока ему неизвестно, кто истинный собственник лошади: продавший ему ее или кто-то другой, он в лучшем случае мог приобрести только *личное право* в отношении вещи (*ius ad rem*); так что, когда появится человек, который может документально доказать, что он был до этого собственником лошади, мнимому новому собственнику не останется ничего иного, как довольствоваться пользой, которую он, как честный владелец, правомерно отсюда извлек до этого момент; но так как в ряду выводящих друг от друга свое право мнимых собственников большей частью невозможно отыскать абсолютно первого (исконного собственника), то никакой обмен внешних вещей, как бы он ни соответствовал формальным условиям такого рода справедливости (*iustitia commutativa*), не может обеспечить надежное приобретение.

* * *

Здесь вновь появляется устанавливающий правовые законы разум с принципом *распределяющей справедливости* — руководствоваться правомерностью владения

не в том виде, как судили бы о ней *самой по себе* в отношении к частной воле каждого (в естественном состоянии), а в том виде, как она расценивалась бы *судом* в состоянии, возникшем благодаря всеобщим образом объединенной воле; в этом случае соответствие с формальными условиями приобретения, которые сами по себе обосновывают лишь личное право, постулируется как достаточное для замены материальных оснований (которые обосновывают приобретение вещи в качестве производного от *своего* предшествующего собственника, притязающего на то, чтобы считаться таковым) и *само по себе* личное право, *если оно рассматривается судом*, считается вещным правом; например, лошадь, которая выставлена на продажу каждому на публичном, соблюдающем полицейский закон рынке, становится моей собственностью, если точно соблюдены все правила купли-продажи (однако, за истинным собственником остается право привлечь к суду того, кто продал лошадь, в силу своего более старого неутраченного владения), и мое вообще-то личное право превращается в вещное право, согласно которому я могу всюду, где я обнаружу *мое*, отнять его (вернуть себе), не выясняя, откуда эта вещь у того, кто ее продает.

Следовательно, лишь ради [вынесения] судебного решения (*in favorem iustitiae distributivae*) бывает, что право в отношении вещи принимается и трактуется не так, как оно *есть само по себе* (не как личное право), а так, как *легче всего* и *вернее всего* можно *вынести решение* (как вещное право), однако при этом согласно чистому априорному принципу. — На этом принципе основываются затем различные статутарные законы (предписания), основная цель которых — установить условия, единственно при которых приобретение будет иметь законную силу, так, чтобы судья мог каждому присудить свое *самым легким и самым верным способом*, например в положении: “*Покупка уничтожает наем*”, где то, что согласно характеру договора, т.е. само по себе, есть вещное право (наем), считается чисто личным правом и, наоборот (как в приведенном выше случае), то, что само по себе есть чисто личное право, считается вещным правом; так происходит, когда встает вопрос, на какие прин-

ципы должен ссылаться суд в гражданском состоянии, чтобы с наибольшей уверенностью выносить решения, касающиеся права каждого.

D

О приобретении гарантии благодаря присяге (Cautio iuratoria)

§ 40

Можно указать только одно основание, которое могло бы в правовом отношении обязать человека *верить* и признавать, что боги существуют, — это то, когда люди дают присягу и когда страх перед некоей всевидящей верховной силой, чье возмездие они должны были торжественно призвать на свою голову, в случае если бы их свидетельство было ложным, заставляет их быть правдивыми в своих показаниях и верными в обещаниях. Что при этом рассчитывали не на моральность того и другого, а лишь на слепое суеверие людей, видно из того, что в правовых делах не доверяли *чистоторжественному* заявлению перед судом, хотя долг быть правдивым, когда речь идет о самом святом, что есть у людей (о правах людей), совершенно очевиден каждому; стало быть, побудительную причину [такого заявления] составляют одни только сказки, как, например, у *реджангов*, языческого народа Суматры, которые, по свидетельству Марсдена¹⁹, присягают на костях своих умерших предков, хотя они вовсе не верят в существование какой-то загробной жизни; или же присяга *гвинейских негров* на их *фетише* вроде какого-то птичьего пера, которым они клянутся, что пусть оно сломает им шею, и т.п. Они верят, что какая-то невидимая сила — разумная или нет — уже по самой своей природе обладает этой волшебной способностью, которая приводится в действие их заклинанием. — Подобная вера, имя которой — религия, но которая в сущности должна была бы называться суеверием, тем не менее необходима для правовых отправлений, так как, только рассчитывая на эту веру, суд в достаточной мере в состоянии выявлять хранимые в тайне факты и выносить приговоры. Следовательно, закон,

обязывающий к присяге, совершенно очевидно установлен исключительно для надобности судебной власти.

Но вот вопрос: на чем основывается обязательность, которую каждый должен иметь перед судом, принимать присягу другого человека за имеющее законную силу доказательство истинности его показаний, кладущее конец всякому спору, иначе говоря, что в правовом отношении обязывает меня верить, что другое лицо (дающее присягу) вообще имеет религию, и ставить мое право в зависимость от его клятвы? И наоборот: могут ли вообще обязать меня давать присягу? И то и другое само по себе не по праву.

Но в отношении к суду, следовательно, в гражданском состоянии, когда признается, что в определенных случаях нет иного средства доискаться до истины, кроме присяги, необходимо предположить, что каждый имеет религию, дабы использовать ее в качестве крайнего средства (*in casu necessitatis*) для надобности *судопроизводства*, при этом суд считает это духовное принуждение (*tortura spiritualis*) удобным и соответствующим человеческой наклонности к суеверию средством выявления того, что скрывают, и потому считает себя вправе пользоваться им. — Однако законодательная власть поступает по существу неправильно, облекая судебную власть таким правомочием, так как даже в гражданском состоянии принуждение к присяге противно неотчуждаемой человеческой свободе.

Если бы должностные присяги, которые обычно носят характер *обещания* и в которых говорится, что то или иное лицо имеет серьезное *намерение* нести свою службу сообразно с долгом, были превращены в присяги *ассерторические*, а именно что должностное лицо будет обязано по истечении года (или более) присягнуть в том, что оно правильно исполняло свои обязанности за истекший период службы, то это, во-первых, гораздо более действовало бы на совесть, чем клятва, содержащая обещание и всегда оставляющая место внутреннему предлогу, что намерения были самые лучшие, но нельзя было предвидеть все трудности, которые выявились только позже, уже в ходе отправления должности;

во-вторых, нарушения бязанностей, если ожидается, что [специальный] наблюдатель будет их обобщать, вызвали бы больший страх перед обвинениями, чем если бы выражали порицание за каждое нарушение поочередно (причем после каждого последующего порицания будут забываться предыдущие). — Что же касается принесения присяги о том, *что чему-то верят* (*de credulitate*), то суд этого никак не может требовать. В самом деле, прежде всего такая присяга содержит в себе самой противоречие, а именно она представляет собой среднее между предположением и знанием: относительно него можно решиться *держать пари*, но никак не *клясться* в этом. Во-вторых, судья, требуя от тяжущейся стороны присягнуть о доверии, дабы что-то выявить для своей цели, пусть даже для общей пользы, сильно грешит перед добросовестностью дающего присягу отчасти потому, что толкает [присягающего] на легкомыслие, из-за которого он расстраивает собственные планы, отчасти потому, что человек должен чувствовать угрызения совести, если, рассматривая что-то с одной точки зрения, сегодня находит это весьма правдоподобным, завтра же с другой точки зрения находит его совершенно неправдоподобным и таким образом наносит ущерб тому, кого он заставляет дать подобного рода присягу.

Переход от *моего* и *твоего* в естественном состоянии
к *моему* и *твоему*
в правовом состоянии вообще

§ 41

Правовое состояние — это взаимоотношение между людьми, содержащее те условия, единственно при которых всякий может *пользоваться* (*teilhaftig werden*) своим правом, а формальный принцип возможности такого состояния, рассматриваемый с точки зрения идеи воли, устанавливающей всеобщие законы, называется общественной справедливостью, которая в отношении возможности, или действительности, или необходимости

владения предметами (как материей произволения) в соответствии с законами может быть разделена на *охранительную* справедливость (*iustitia tutatrix*), *взаимоприобретающую* (*iustitia commutativa*) и *распределяющую* (*iustitia distributiva*). — Закон говорит здесь, во-первых, только о том, какой образ действий внутренне *прав* по форме (*lex iusti*); во-вторых, что в качестве материи сообразно с законом также внешне, т.е. чье владение *основано на праве* (*lex iuridica*); в-третьих, что и о чем приговор суда в отдельном случае — при данном законе — *сообразуется с этим законом*, т.е. *соответствует праву* (*lex iustitiae*), причем сам суд именуют *справедливостью* страны, и вопрос о том, существует таковая или нет, может быть важнейшим среди всех правовых дел.

Неправовое состояние, т.е. то, в котором нет никакой распределяющей справедливости, называется *естественным* состоянием (*status naturalis*). Ему противоположно не *общественное* состояние (как это считает Ахенваль), которое можно было бы назвать искусственным (*status artificialis*), а *гражданское* состояние (*status civilis*) общества, подчиняющегося распределяющей справедливости; ведь и в естественном состоянии могут существовать правомерные сообщества (например, брачные, отцовские, домашние вообще и любые другие), для которых нет априорного закона, гласящего: “Ты должен вступить в это состояние”, как это обстоит с *правовым* состоянием, о котором можно сказать, что все люди, которые (пусть и произвольно) могут оказаться с другими людьми в правовых отношениях, *должны* вступить в это состояние.

Первое и второе из указанных состояний можно называть состоянием *частного права*, последнее, третье, — состоянием *публичного права*. Оно содержит столько же и те же самые взаимные обязательства людей, какие могут мыслиться в том состоянии; материя частного права одна и та же в обоих случаях. Следовательно, законы состояния публичного права касаются лишь правовой формы совместного бытия (конституции), в отношении которой эти законы необходимо должны мыслиться как публичные.

Даже *гражданский союз* (unio civilis) нельзя назвать *обществом*, ибо между *повелителем* (imperans) и *подданными* (subditus) не существует сотоварищества; они не товарищи, а находятся в отношении *субординации*, но не *координации*; те же, кто находится в отношении координации, должны именно в силу этого рассматривать друг друга как равных, поскольку они подчиняются общим для всех законам. Таким образом, указанный союз не столько есть общество, сколько *создает* его.

§ 42

Из частного права в естественном состоянии вытекает постулат публичного права: ты должен при отношениях неизбежного сосуществования со всеми другими людьми перейти из этого состояния в состояние правовое, т.е. в состояние распределяющей справедливости. — Основание для этого можно аналитически вывести из понятия *права* во внешних взаимоотношениях в противоположность *насилию* (violentia).

Никто не обязан воздерживаться от вмешательства во владения другого, если этот другой не дает ему гарантии, что он будет воздерживаться от такого же вмешательства. Следовательно, он не должен ждать, пока его научит печальный опыт противоположного образа мыслей другого; ибо что может обязать его прежде всего учиться на ошибках, если он в достаточной мере может наблюдать в себе самом склонность людей вообще разыгрывать из себя хозяина над другими (не обращать внимания на превосходство прав других, если чувствуешь, что сам превосходишь их властью или хитростью), и ему нет никакой надобности дожидаться действительного проявления враждебности; он правомочен применить принуждение к тому, кто уже в силу своего характера угрожает ему таким же принуждением. (Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi.).

Если у них есть намерение быть и оставаться в этом состоянии не основанной на законе свободы, то они,

враждуя друг с другом, не поступают *друг с другом* не по праву; ведь то, что имеет силу для одного, имеет такую же силу и для другого как бы по молчаливому соглашению (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*); но вообще-то они в высшей степени неправы* в том, что хотят быть и оставаться в состоянии, которое есть неправоуое состояние, т.е. в состоянии, в котором никто не гарантирован против насилия над *своим*.

* В учении о праве различие между тем, что неправо лишь *formaliter*, и тем, что таково также *materialiter*, используется разнообразно. Если враг, вместо того чтобы честно принять капитуляцию гарнизона осажденной крепости, нападает на него при его выходе из крепости или как-либо иначе нарушает указанный договор, он не может жаловаться на несправедливость, если противник при случае сыграет с ним такую же штуку. Но вообще эти люди поступают совершенно не по праву, потому что они лишают всякого значения само понятие права и как бы законосообразно предоставляют все на волю необузданного насилия, ниспровергая таким образом право людей вообще.

УЧЕНИЯ О ПРАВЕ
ЧАСТЬ ВТОРАЯ
ПУБЛИЧНОЕ ПРАВО

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВО

ПУБЛИЧНОГО ПРАВА
РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВО

§ 43

Совокупность законов, нуждающихся в обнародовании для того, чтобы создать правовое состояние, есть *публичное право*. — Оно, следовательно, представляет собой систему законов, изданных для народа, т.е. для множества людей, или для множества народов, которые, оказывая друг на друга влияние, в правовом состоянии, когда действует одна объединяющая их воля, нуждаются в конституции, чтобы пользоваться тем, что основано на праве. — Такое состояние отдельных индивидов в составе народа в отношении друг к другу называется *гражданским* (*status civilis*), а их совокупность в отношении своих собственных членов — *государством* (*civitas*), которое в силу своей формы как нечто связанное общей заинтересованностью всех в том, чтобы находиться в правовом состоянии, называется общностью (*res publica latius sic dicta*), а в отношении к другим народам — просто властью (*potentia*) (отсюда и слово *Potentaten*); поскольку же оно (мнимо) унаследованное объединение, оно называется также коренным народом (*gens*), что дает основание мыслить под общим понятием публичного права не только государственное право, но и *международное право* (*ius gentium*); отсюда, поскольку земля представляет собой не бесконечную, а замкнутую поверхность, государственное и международное право необхо-

димо приводят к идее *права государства народов* (ius gentium) или *права гражданина мира* (ius cosmopolitanum); так что, если среди этих трех возможных форм правового состояния недостает хотя бы одной в ограничивающем внешнюю свободу законами принципе, здание всех остальных форм неизбежно будет подорвано и в конце концов рухнет.

§ 44

Мы познаем максимум насилия и злобу людей, толкающую их на взаимную вражду, до того как появляется какое-нибудь внешнее имеющее власть законодательство, не из опыта, т.е. не из некоего факта, который делает необходимым принуждение публичных законов; какими бы благонравными и праволюбивыми люди ни представлялись, в порожденной разумом идее такого (неправового) состояния а priori заложено то, что, до того как создано основывающееся на публичных законах состояние, отдельные лица, народы и государства никогда не могут быть гарантированными от насилия друг над другом, притом каждый делает на основе своего собственного права то, что ему кажется *правым и благим*, не завися в этом от мнения других; стало быть, первое, что такой человек обязан решить, если он не хочет отречься от всех правовых понятий, — это следующее основоположение: надо выйти из естественного состояния, в котором каждый *поступает* по собственному разумению, и объединиться со всеми остальными (а он не может избежать взаимодействия с ними), с тем чтобы подчиниться внешнему опирающемуся на публичное право принуждению, т.е. вступить в состояние, в котором каждому *будет по закону* определено и достаточно сильной властью (не его собственной, а внешней) предоставлено то, что должно быть признано *своим*, т.е. он прежде всего должен вступить в гражданское состояние.

Правда, естественное состояние такого человека могло быть состоянием *несправедливости* (iniustus) не потому, что люди в этом состоянии строят свои отношения на одной только силе; но все же оно было состоянием, в котором *отсутствовало право* (status iustitiae vacuus) и

в котором, если право оказывалось *спорным* (*ius controversum*), не находилось компетентного судьи, который мог бы вынести имеющий законную силу приговор; поэтому каждый человек, находящийся в таком состоянии, вправе насильно побуждать другого человека вступить в правовое состояние; дело в том, что [в естественном состоянии] хотя и можно по *правовым понятиям* каждого приобретать нечто внешнее путем завладения или договора, но такое приобретение все же лишь *предварительное*, пока оно не санкционируется публичным законом, потому что это приобретение не определено никакой общественной (распределяющей) справедливостью и не гарантировано никакой осуществляющей это право властью.

Если бы до вступления в гражданское состояние ни одно приобретение не признавалось правовым, даже предварительное, то само гражданское состояние оказалось бы невозможным. В самом деле, по форме законы, касающиеся *моего* и *твоего* в естественном состоянии, содержат в себе то же, что предписывают законы в гражданском состоянии, поскольку гражданское состояние мыслится исключительно в соответствии с чистыми понятиями разума; разница лишь в том, что в этом гражданском состоянии указаны условия, при которых законы могут быть приведены в исполнение (сообразно с распределяющей справедливостью). — Итак, если бы в естественном состоянии даже *предварительно* не было внешнего *мое* и *твое*, то не было бы и правовых обязанностей в отношении этого внешнего *мое* и *твое*, а следовательно, и никакой потребности выйти из этого состояния.

§ 45

Государство (*civitas*) — это объединение множества людей, подчиненных правовым законам. Поскольку эти законы необходимы как априорные законы, т.е. как законы, сами собой вытекающие из понятий внешнего права вообще (а не как законы статутарные), форма государства есть форма государства вообще, т.е. государство

в идее, такое, каким оно должно быть в соответствии с чистыми принципами права, причем идея эта служит путеводной нитью (*norma*) для любого действительного объединения в общность (следовательно, во внутреннем).

В каждом государстве существует три *власти*, т.е. всеобщим образом объединенная воля в трех лицах (*trias politica*): *верховная власть* (суверенитет) в лице законодателя, *исполнительная власть* в лице правителя (правящего согласно закону) и *судебная власть* (присуждающая каждому свое согласно закону) в лице судьи (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*), как бы три суждения в практическом силлогизме: большая посылка, содержащая в себе закон всеобщим образом объединенной воли; меньшая посылка, содержащая в себе *веле*ние поступать согласно закону, т.е. принцип подведения под эту волю, и вывод, содержащий в себе *судебное решение* (приговор) относительно того, что в данном случае соответствует праву.

§ 46

Законодательная власть может принадлежать только объединенной воле народа. В самом деле, так как всякое право должно исходить от нее, она непременно должна быть не *в состоянии* поступить с кем-либо не по праву. Но когда кто-то принимает решение в отношении *другого лица*, то всегда существует возможность, что он тем самым поступит с ним не по праву; однако такой возможности никогда не бывает в решениях относительно себя самого (ибо *volenti non fit iniuria*). Следовательно, только согласованная и объединенная воля всех в том смысле, что каждый в отношении всех и все в отношении каждого принимают одни и те же решения, стало быть, только всеобщим образом объединенная воля народа может быть законодательствующей.

Объединенные для законодательства члены такого общества (*societas civilis*), т.е. государства, называются *гражданами* (*cives*), а неотъемлемые от их сущности (как таковой) правовые атрибуты суть: основанная на законе *свобода* каждого не повиноваться иному закону, кроме того, на который он дал свое согласие; гражданское *ра-*

венство — признавать стоящим выше себя только того в составе народа, на кого он имеет моральную способность налагать такие же правовые обязанности, какие этот может налагать на него; в-третьих, атрибут гражданской *самостоятельности* — быть обязанным своим существованием и содержанием не произволению кого-то другого в составе народа, а своим собственным правам и силам как член общности, следовательно, в правовых делах гражданская личность не должна быть представлена никем другим.

Только способность голосовать составляет квалификацию гражданина; а эта способность предполагает самостоятельность того в составе народа, кто намерен быть не просто частицей общности, но и ее членом, т.е. ее частицей, действующей по собственному произволению совместно с другими. Но это последнее качество делает необходимым различие граждан *активных* и *пассивных*, хотя понятие *пассивный гражданин* кажется противоречащим дефиниции понятия *гражданин* вообще. — Следующие примеры помогут устранить эту трудность: приказчик у купца или подмастерье у ремесленника, слуга (не на государственной службе), несовершеннолетний (*naturaliter vel civiliter*), каждая женщина и вообще все те, кто вынужден поддерживать свое существование (питание и защиту) не собственным занятием, а по распоряжению других (за исключением распоряжения со стороны государства), — все эти лица не имеют гражданской личности, и их существование — это как бы присущность. — Дровосек, которого я нанял в моем дворе, кузнец в Индии, который ходит по домам со своим молотом, наковальней и кузнечным мехом, чтобы работать там по железу, в сравнении с европейским столяром или кузнецом, которые могут публично выставять на продажу изготовленные ими изделия; домашний учитель в сравнении со школьным преподавателем, оброчный крестьянин в сравнении с арендатором и т.п. — все это лишь подручные люди общности, потому что ими должны командовать и их должны за-

щищать другие индивиды, стало быть, они не обладают никакой гражданской самостоятельностью.

Однако эта зависимость от воли других и неравенство ни в коей мере не противоречат свободе и равенству этих лиц *как людей*, которые вместе составляют народ; вернее, лишь в соответствии с условиями свободы и равенства этот народ может стать государством и вступить в [состояние] гражданского устройства. Но иметь в этом устройстве право голоса, т.е. быть гражданами, а не просто принадлежащими к государству, — этому удовлетворяют не все с равным правом. В самом деле, из того, что они могут требовать, чтобы все другие обращались с ними как с *пассивными* частями государства согласно законам естественной свободы и равенства, еще не вытекает права относиться к самому государству в качестве активных его членов, организовать его или содействовать введению тех или иных законов; отсюда вытекает лишь то, что, какого бы рода ни были положительные законы, на которые они дают свое согласие, они не должны противоречить естественным законам свободы и соответствующему этой свободе равенству всех в составе народа, а именно, они не должны противиться возможности перейти из этого пассивного состояния в активное.

§ 47

Каждая из трех указанных властей в государстве представляет собой определенный сан, и, как неизбежно вытекающая из идеи государства вообще и необходимая для его основания (конституции), каждая из них есть *государственный сан*. Все эти власти содержат в себе отношение общего *главы* (который с точки зрения законов свободы не может быть никем иным, кроме самого объединенного народа) к разрозненной массе народа как к *подданному*, т.е. отношение *повелителя* (*imperans*) к *повинующемуся* (*subditus*). — Акт, через который народ сам конституируется в государство, собственно же говоря, лишь идея такого акта, единственно благодаря которому можно мыслить его правомерность, — это *первона-*

чальный договор, согласно которому все (*omnes et singuli*) в составе *народа* отказываются от своей внешней свободы, с тем чтобы снова тотчас же принять эту свободу как члены общности, т.е. народа, рассматриваемого как государство (*universi*); и нельзя утверждать, что государство или человек в государстве пожертвовал ради какой-то цели *частью* своей прирожденной внешней свободы; он совершенно оставил дикую, не основанную на законе свободу, для того чтобы вновь в полной мере обрести свою свободу вообще в основанной на законе зависимости, т.е. в правовом состоянии, потому что зависимость эта возникает из его собственной законодательствующей воли.

§ 48

Все три власти в государстве, *во-первых*, координированы между собой наподобие моральных лиц (*potestates coordinatae*), т.е. одна дополняет другую для совершенства (*complementum ad sufficientiam*) государственного устройства; но *во-вторых*, они также и *подчинены* друг другу (*subordinatae*) таким образом, что одна из них не может узурпировать функции другой, которой она помогает, а имеет свой собственный принцип, т.е. хотя она повелевает в качестве отдельного лица, однако при наличии воли вышестоящего лица; *в-третьих*, путем объединения тех и других функций они каждому подданному предоставляют его права.

Об этих трех видах власти, рассматриваемых с точки зрения принадлежащего каждому из них сана, правильно будет сказать, что в том, что касается внешнего *мое* и *твое*, воля законодателя (*legislatoris*) *безупречна* (*irreprehensibel*), способность к исполнению у *верховного правителя* (*summi rectoris*) *неодолима* (*irresistibel*), а приговор *верховного судьи* (*supremi iudicis*) *неизменяем* (*inappelabel*).

§ 49

Правитель государства (*rex, princeps*) — это то (моральное или физическое) лицо, которому принадлежит исполнительная власть (*potestas executoria*); он *поверен-*

ный государства, назначающий должностных лиц, предписывающий народу правила, согласно которым каждый в составе народа может сообразно с законом (подведением случая под этот закон) что-то приобрести или сохранить *свое*. Рассматриваемый как лицо моральное, этот правитель носит название *правления*, правительства. Его *повеления* народу, должностным лицам и их начальникам (министрам), в обязанности которых входит *управление государством* (*gubernatio*), — это предписания, *постановления* (а не законы); ведь они касаются решения в том или ином отдельном случае и могут быть изменены. *Правительство*, которое было бы также законодательствующим, следовало бы назвать *деспотическим* в противоположность *патриотическому*, под которым, однако, подразумевается не *отеческое* правительство (*regimen paternale*) — самое деспотическое из всех правительств (к гражданам относятся как к детям), а *отечественное* (*regimen civitatis et patriae*), при котором само государство (*civitas*) хотя и обращается со своими подданными как с членами одной семьи, но в то же время относится к ним как гражданам государства, т.е. по законам их собственной самостоятельности, каждый из них сам себе господин и не зависит от абсолютной воли другого лица — равного ему или стоящего над ним.

Властитель народа (законодатель), следовательно, не может быть одновременно *правителем*, так как правитель подчиняется закону и связан им, следовательно, *другим лицом* — сувереном. Суверен может лишить его власти, снять его или же преобразовать его правление, однако не может его *наказывать* (именно такой смысл имеет употребляемое в Англии выражение: “Король, т.е. высшая исполнительная власть, не может поступать не по праву”); ведь это со своей стороны было бы актом исполнительной власти, которая есть высшая инстанция *принуждения* сообразно с законом и тем не менее подлежала бы принуждению, что само себе противоречит.

Наконец, ни властелин государства, ни правитель не могут *творить суд*, а могут лишь назначать судей как должностных лиц. Народ сам судит себя через тех своих сограждан, которые назначены для этого как его пред-

ставители путем свободного выбора, причем для каждого акта особо. В самом деле, судебное решение (приговор) есть единичный акт общественной справедливости (*iustitiae distributivae*), осуществляемый государственным должностным лицом (судьей или судом) в отношении подданного, т.е. лица, принадлежащего к народу, стало быть не облеченного никакой властью, причем цель этого акта — присудить (предоставить) ему *свое*. А так как каждый в составе народа по этому отношению (к властям) только пассивен, то каждая из упомянутых выше обеих властей могла бы в спорных случаях, касающихся *своего* каждого, вынести подданному несправедливое решение, так как это делал бы не сам народ и не сам он решал бы, *виновны* или *невиновны* его сограждане; таким образом суд обладает судейской властью применить закон для определения действия в исковом деле и через исполнительную власть каждому взыскать *свое*. Следовательно, только *народ* может творить суд над каждым в его составе, хотя и опосредствованно, через им самим избранных представителей (суд присяжных). — Кроме того, было бы ниже достоинства главы государства играть роль судьи, т.е. ставить себя в такое положение, когда можно поступать не по праву и таким образом сделать свое решение предметом апелляционной жалобы (*a rege male informato ad regem melius informandum*).

Итак, таковы три различные власти (*potestas legislativa, executoria, iudiciaria*), благодаря которым государство (*civitas*) обладает автономией, т.е. само себя создает и поддерживает в соответствии с законами свободы. — В объединении этих трех видов власти заключается *благо* государства (*salus reipublicae suprema lex est*); под благом государства подразумевается не *благополучие* граждан и их *счастье* — ведь счастье (как утверждает и Руссо) может в конце концов оказаться гораздо более приятным и желанным в естественном состоянии или даже при деспотическом правлении; под благом государства подразумевается высшая степень согласованности государственного устройства с правовыми принципами, стремиться к которой обязывает нас разум *через некий категорический императив*.

ОБЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ
относительно правовых следствий из природы
гражданского союза

А

Происхождение верховной власти в практическом отношении *непостижимо* для народа, подчиненного этой власти, т.е. подданный *не должен* действовать, *умничая* по поводу этого происхождения как подлежащего еще сомнению права (*ius controversum*) в отношении обязательного повиновения. В самом деле, так как народ, чтобы ему с полным правом судить о верховной государственной власти (*summum imperium*), должен рассматриваться как уже объединенный и подчиняющийся устанавливающей всеобщие законы воле, он не может и не должен судить иначе, чем это угодно нынешнему главе государства (*summus impregans*). — Предшествовал ли первоначально [этой власти] как факт действительный договор о подчинении главе государства (*pactum subiectionis civilis*), или сначала возникла власть, а закон появился лишь после, или же в этом случае он должен был быть следствием — [все] это для народа, который уже подчинен гражданскому закону, было бы бесцельным, но в то же время создающим угрозу для государства умничаньем: ведь если бы подданный, который докопался бы до самих истоков [верховной власти], вздумал сопротивляться господствующей ныне власти, он по законам этой власти, т.е. с полным правом, был бы подвергнут наказанию, казнен или изгнан (объявлен вне закона, *exlex*). — Закон, который столь священен (неприкосновенен), что стоит лишь *практически* подвергнуть его сомнению, а стало быть, хотя бы на миг приостановить его действие, как это уже становится преступлением, представляется таким, как если бы он исходил не от людей, а от какого-то высшего непогрешимого законодателя; именно таков смысл изречения: “Несть власти аще не от Бога”, выражающего не *историческое основание* гражданского устройства, а идею как принцип практического разума: надо повиноваться ныне существующей власти, каково бы ни было ее происхождение.

Отсюда вытекает следующее положение: властелин государства имеет в отношении подданных одни только

права и никаких обязанностей, к которым можно было бы его принудить. — Далее, если орган властителя — *правитель* — поступает вразрез с законами, например, если устанавливаемые им налоги, призывы в армию и т.п. противоречат закону равенства в распределении государственных повинностей, то подданный может, правда, подавать *жалобы* (*gravamina*), но ни в коем случае не может оказывать сопротивление.

Да и в самой конституции не может содержаться статья, которая давала бы возможность какой-либо власти в государстве в случае нарушения верховным повелителем конституционных законов оказывать ему сопротивление, стало быть ограничивать его. В самом деле, тот, кто будет ограничивать государственную власть, должен иметь более или менее равную мощь с тем, кто подвергается ограничению; а как правомерный повелитель, приказывающий подданным оказывать сопротивление, он должен также иметь возможность *защищать* их и в каждом отдельном случае выносить решение на законном основании, стало быть, иметь возможность публично отдавать приказ о сопротивлении. Но тогда не тот, а этот будет верховным властителем, что содержит в себе противоречие. В этом случае суверен действует через своего министра одновременно и как правитель, стало быть, деспотически, и иллюзия, будто народ может через своих уполномоченных представлять ограничивающую власть (в то время как он, собственно, имеет только законодательную), не способна замаскировать деспотию настолько, чтобы она не проглядывала в средствах, которыми пользуется министр. Народ, который представлен своими уполномоченными (в парламенте), имеет в лице этих поручителей своей свободы и своих прав людей, живо заинтересованных в содержании себя и своих семей, которое они получают в армии, во флоте, в гражданских ведомствах и которое зависит от министра; они всегда, скорее, готовы сами навязаться правительству (вместо сопротивления притязаниям властей, публичное возвешение которого и без того нуждается в заранее подготовленном для этого единодушии в народе, но такое единодушие не может быть в мирное время дозволено). — Таким образом, это так называемое умеренное государственное устройство как конституция внутреннего права

государства есть бессмыслица и принадлежит оно не праву, а есть лишь принцип благоразумия, для того чтобы по возможности не мешать обладающим властью нарушителям прав народа в их произвольном влиянии на правительство и прикрывать это видимостью оппозиции, дозволенной народу.

Итак, против законодательствующего главы государства нет правомерного сопротивления народа, ведь правовое состояние возможно лишь через подчинение его устанавливающей всеобщие законы воле; следовательно, нет никакого права на *возмущение* (*seditio*), еще в меньшей степени — на *восстание* (*rebellio*) и в наименьшей степени — права *посягать* на его особу как единичного лица (монарха) и на его жизнь (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*) под предлогом, что он злоупотребляет своей властью (*tyrannis*). Малейшая попытка в этом направлении составляет *государственную измену* (*proditio eminens*), и такого рода изменник может караться только смертной казнью как за попытку *погубить свое отечество* (*parricida*). — Обязанность народа терпеть злоупотребления верховной власти, даже те, которые считаются невыносимыми, основывается на следующем: сопротивление народа, оказываемое высшему законодательству, ни в коем случае не должно мыслиться иначе как противозаконное и, более того, как уничтожающее все законное государственное устройство. В самом деле, для того чтобы быть правомочным сопротивляться, требовался бы публичный закон, который разрешал бы подобное сопротивление народа, т.е. верховное законодательство содержало бы в себе определение, в силу которого оно не было бы верховным, а народ как подданный стал бы в одном и том же решении сувереном над тем, кому он повинует; это — противоречие, которое тотчас же бросается в глаза, если поставить вопрос: кто же должен быть судьей в этом споре между народом и сувереном? (ведь с правовой точки зрения это два различных моральных лица); и тогда оказывается, что народ хочет быть судьей в своем собственном деле*.

* Поскольку *низложение* монарха можно мыслить или как добровольный отказ от престола и отречение от своей власти для возврата ее народу, или же как лишение власти без посягательства на

Следовательно, изменения в (имеющем изъяны) государственном устройстве, которые иногда требуются, могут быть произведены только самим сувереном путем *реформы*, а не народом, стало быть путем *революции*, и,

высочайшую особу, чем она была бы низведена до положения частного лица, то преступление народа, принудившего его к этому, имеет во всяком случае причину — *крайнюю необходимость* (*casus necessitatis*), но он никогда не имеет ни малейшего права наказывать главу государства за его прошлое правление: на все, что он делал прежде в качестве главы государства, должно смотреть как на совершенное правомерно, а сам он, рассматриваемый как источник законов, не может поступать не по праву. Среди всех ужасов государственного переворота в результате восстания даже *убийство* монарха еще не самое худшее; ведь можно еще себе представить, что оно совершается народом из страха перед тем, что если монарх останется жив, он может снова воспрянуть и заставить народ понести заслуженную кару; следовательно, такое убийство было бы решением не карательной справедливости, а одного лишь самосохранения. *Казнь* по форме — вот что приводит в содрогание душу человека, исполненную идеей человеческого права, и это содрогание испытывают каждый раз, когда думают об этом, например о судьбе Карла I или Людовика XVI. Как, однако, можно объяснить себе это чувство, которое в данном случае не эстетическое (не сочувствие, действие силы воображения, заставляющего представлять себя на месте пострадавшего), а моральное чувство полного ниспровержения всех правовых понятий? Такой акт рассматривается как преступление, остающееся навеки и совершенно неизгладимое (*crimen immortale, inexpriable*) и кажется похожим на то, что теологи называют грехом, который не может быть прощен ни на этом, ни на том свете. Этот феномен в человеческой душе можно, кажется, объяснить следующими размышлениями о себе самом, которые бросают свет даже на государственно-правовые принципы.

Любое нарушение закона может и должно иметь лишь одно объяснение: оно проистекает из некоей максимы преступника (делать для себе подобное злодеяние правилом); ведь если выводить такое нарушение из чувственного побуждения, то оно было бы совершенно преступником не как *свободным* существом и не могло бы быть ему вменено; но как может субъект принять подобную максиму вопреки ясному запрету законодательствующего разума, — это никак нельзя объяснить: ведь объяснению поддаются лишь события, происходящие согласно механизму природы. Итак, преступник может совершить свое злодеяние либо согласно максиме

когда такие изменения совершаются, они могут касаться лишь *исполнительной власти*, но не законодательной. — В таком государственном устройстве, при котором народ через своих представителей (в парламенте) может закон-

некоторого принятого объективного правила (как общезначимого), либо же как исключение из правила (чтобы при случае считать себя от него свободным); *в последнем случае он отступает только* (хотя и преднамеренно) от закона; он может также чувствовать отвращение к своему нарушению и, не отказываясь от формального повиновения закону, стремиться лишь обойти его; что же касается *первого случая*, то здесь он не признает авторитета самого закона, силу которого он не может отрицать перед своим разумом, и делает своим правилом поступать вопреки закону; следовательно, его максима идет вразрез с законом не только в *негативном* смысле (negative), но даже в *противном смысле* (contrarie), или, как говорят, *diametraliter* противоположна закону как находящаяся с ним в противоречии (как бы враждебна ему). Насколько мы постигаем, совершить подобного рода преступление из форменной (совершенно бесполезной) злости для людей невозможно, и все же (хотя это чистая идея крайнего зла) в системе морали обойти это нельзя.

Причина того, почему мы содрогаемся при мысли о совершенной по форме казни монарха *его народом*, состоит, следовательно, в том, что *убийство* должно мыслить лишь как *исключение* из правила, которое народ сделал своей максимой, *казнь* же — как полное *ниспровержение* принципов взаимоотношений между сувереном и народом (последний, обязанный в своем существовании исключительно законодательству суверена, становится его властителем), и, таким образом, насилие дерзко и из принципа ставится над самым священным из прав, а это подобно бездонной пропасти, поглощающей все без возврата, будучи самоубийством государства, представляется преступлением, которое нельзя искупить. Следовательно, надо допустить такую причину: одобрение подобных казней в действительности возникло не из мнимоправового принципа, а из страха перед местью государства, которое может однажды возродиться, и указанная выше формальность проявлена лишь для того, чтобы придать этому акту вид наказания, стало быть *законного действия* (убийство не могло бы считаться таковым), однако эта маскировка весьма неудачна, потому что подобная дерзость народа еще хуже убийства, поскольку содержит в себе основоположение, которое должно было бы сделать невозможным само восстановление ниспровергнутого государства.

но *противиться* исполнительной власти и ее представителю (министру) — такой строй называется ограниченным, — допускается, однако, не активное сопротивление (произвольного объединения народа для того, чтобы принудить правительство к определенным активным действиям, стало быть, чтобы взять на себя акт исполнительной власти), а лишь *негативное*, т.е. народу (в парламенте) разрешается иногда *не* уступать требованиям исполнительной власти, которые та считает необходимыми для государственного правления; если бы народ всегда уступал им, то это было бы верным признаком того, что он испорчен, его представители продажны, глава правительства действует как деспот через своего министра, а этот сам предает народ.

Впрочем, если революция удалась и установлен новый строй, то неправомерность этого начинания и совершения революции не может освободить подданных от обязательности подчиниться в качестве добрых граждан новому порядку вещей, и они не могут уклониться от честного повиновения правительству, которое обладает теперь властью. К низложенному монарху (пережившему этот переворот) нельзя предъявлять претензии по поводу ведения им дел в прошлом, и еще менее допустимо подвергать его наказанию, когда он, вернувшись в положение гражданина государства, предпочитает свой покой и спокойствие государства рискованному предприятию удалиться из страны, дабы в качестве претендента добиваться возвращения на престол путем тайно подготавливаемой контрреволюции или с помощью других держав. Но если он предпочитает второй выход, его право на свое владение остается за ним, так как восстание, лишившее его этого владения, было несправедливым. Но вопрос о том, имеют ли право другие державы объединиться в союз государств в поддержку этого потерпевшего неудачу государя только для того, чтобы не оставить безнаказанным преступление, совершенное народом, и чтобы оно не было соблазном для всех государств, следовательно, вопрос о том, имеют ли они право и призваны ли они силой возвращать государственное устройство любой другой страны, возникшее в *результате революции*, в прежнее состояние, — этот вопрос относится к международному праву.

Можно ли рассматривать властелина как прямого собственника (земли) или же его следует рассматривать лишь как верховного повелителя в отношении народа на основе законов? Так как земля — главное условие, при котором только и возможно владение и пользование которыми составляют первое право приобретения, то любое такое право должно быть производным от права суверена как *государя*, а еще лучше как прямого собственника [земли] (*dominus territorii*). Народ как масса подданных также принадлежит ему (это его народ), но не как собственнику (по вещному праву), а как верховному повелителю (по личному праву). — Эта прямая собственность представляет собой, однако, всего лишь идею гражданского союза, чтобы сделать наглядной в соответствии с понятиями права необходимость объединения частной собственности всех в составе народа под властью публичного всеобщего владельца для определения отдельной собственности не в соответствии с основоположениями *агрегации* (которая эмпирически идет от частей к целому), а в соответствии с необходимым формальным принципом *распределения* (раздела земли). Согласно понятиям права, прямой собственник не может иметь частной собственности на какую бы то ни было землю (ведь в таком случае он стал бы частным лицом); она принадлежит только народу (а именно взятому не в качестве коллектива, а в виде отдельных его членов); исключения составляют здесь подвластные кочевые народы, поскольку у них вообще не существует частной собственности на землю. — Итак, верховный повелитель не может иметь *доменов*, т.е. земельных угодий для частного пользования (для поддержания своего двора). В самом деле, поскольку, в случае если бы он мог их иметь, от его благоусмотрения зависело бы, как далеко должны они простираться, государство могло бы оказаться перед опасностью увидеть всю собственность на землю в руках правительства и рассматривать всех подданных как *крепостных* (*glebae adscripti*) и как владельцев того, что постоянно составляет лишь собственность другого [лица], следовательно, рассматривать их как лишенных вся-

кой свободы (*servi*). — О государе можно сказать: *он не владеет ничем* (как своей собственностью), кроме самого себя; ведь если бы он имел какую-либо собственность наряду с кем-нибудь другим в государстве, то между ним и этим другим мог бы возникнуть спор, для разрешения которого не нашлось бы судьи. Но можно сказать также: *он владеет всем*, потому что он имеет право повелителя народа (каждому уделять *свое*), которому принадлежат все внешние вещи (*divisim*).

Отсюда следует, что в государстве не может быть никакой корпорации, никакого сословия и сословной организации, которые могли бы в качестве собственников земли согласно тем или иным уставам передавать ее последующим поколениям (до бесконечности) в исключительное пользование. Государство может в любой момент отменить это пользование, но при условии, что оставшиеся в живых получают за это возмещение. *Рыцарство* (как корпорация или же только как титул отдельных особо почитаемых лиц) и организация *духовенства*, носящая название церкви, ни в коем случае не могут благодаря данным им привилегиям приобретать собственность на землю, которую можно было бы передать по наследству: они могут приобретать лишь [право] временного пользования. Рыцарские владения, с одной стороны, и церковные — с другой, могут быть без колебаний отменены (при указанном, однако, условии), если только общественное мнение уже не высказывается больше в пользу таких средств для предохранения от равнодушия в деле защиты государства, как *военные почести*, или же в пользу принуждения людей в этом же государстве спасать свои души от геенны огненной при помощи панихид, молитв и кучи требуемых духовников. Те, кто здесь подпадает таким образом под реформу, не могут жаловаться на то, что у них отнимают их собственность; ведь основание для их прежнего владения заключалось лишь в *народном мнении* и должно было быть действительным лишь до тех пор, пока существует это мнение. Но как только оно потеряло свою силу, и притом даже лишь в суждении тех, кто имеет наибольшие притязания на руководство народом благодаря своим заслугам, мнимая собственность должна была быть уничтожена как бы

при помощи апелляции народа к государству (a rege male informato ad regem melius informandum).

На этой первоначально приобретенной собственности на землю покоится право верховного повелителя как прямого собственника (государя) налагать поборы на частных земельных собственников, т.е. взимать с них налоги в виде земельной подати, акцизных сборов, пошлины или услугу (таких, как поставка рекрутов для военной службы), но так, что народ сам на себя налагает поборы, ибо это единственный способ поступать в соответствии с правовыми законами, если это проводится через корпус уполномоченных народа, а также как принудительный (отклоняющийся от до сих пор действующего закона) заем, разрешенный в соответствии с правом верховной власти, в случае когда государству грозит опасность распада.

На первоначально приобретенной собственности на землю покоится и экономическое, финансовое и полицейское право, последнее из которых обеспечивает общественное *спокойствие и приличие*: ведь то, что чувство приличия (sensus decori), как негативный вкус, не притупляется от попрошайничества, уличного шума, смрада, проституции (venus volgivaga), т.е. от всякого рода оскорбления нравственного чувства, значительно облегчает правительству его задачу — руководить народом на основе законов.

Для поддержания государства требуется еще и третье право, а именно право *надзора* (ius inspectionis), благодаря которому от государства не остается скрытой никакая связь, которая может иметь влияние (исходящее от членов тайных политических или религиозных обществ) на *публичное благо общества* (publicum); когда этого требует полиция, не может быть никакого отказа в раскрытии их организации. Но надзор и обыск частного жилища — это для полиции случай крайней необходимости; право на это она должна получать от высшей власти в каждом отдельном случае.

С

У верховного повелителя есть *косвенное* право, т.е. принадлежащее ему как лицу, которое принимает на себя обязанности народа, облагать народ налогами для его

собственного (народа) содержания: для призрения *бедных*, для *воспитательных домов* и *церковных учреждений*, называемых иначе благотворительными, или богородными, заведениями.

Всеобщая воля народа объединилась в общество, которое должно постоянно себя поддерживать и для этого подчиняться внутренней государственной власти, дабы содержать тех членов общества, которые сами содержать себя не могут. Для надобности государства правительство имеет, следовательно, право принуждать состоятельных [граждан] доставлять средства на содержание тех, кто не в состоянии обеспечить удовлетворение своих, даже самых необходимых, естественных потребностей; поскольку существование этих лиц есть также акт отдачи себя под защиту и необходимую для их существования заботу общества, к чему они себя обязывают, государство основывает на этом свое право [принуждать состоятельных лиц] участвовать в содержании своих сограждан. Это можно осуществлять, облагая налогами собственность граждан или их торговый оборот либо выпуская процентные бумаги, проценты которых идут не в пользу государства (ибо оно богато), а в пользу народа; однако это должно быть осуществлено не только *добровольными* взносами (так как здесь речь идет лишь о *праве* государства по отношению к народу), часть которых небескорыстна (например, лотереи, которые порождают больше бедняков и представляют собой больше опасности для общественной собственности, чем обычно, и которые, следовательно, не должны были бы быть разрешаемы), но и принудительными взносами как государственными повинностями. Здесь возникает вопрос: должно ли обеспечение бедных осуществляться при помощи *текущих взносов* так, чтобы каждое поколение кормило своих [бедняков], или же при помощи постепенно накапливаемых *фондов* и *благотворительных* заведений вообще (таких, как вдовьи дома, богадельни и т.п.), причем не путем попрошайничества, которое сродни разбою, а путем законного обложения? — Первый из двух указанных способов должен считаться единственно соответствующим праву государства: от этого способа не может уклониться тот, у кого есть чем жить, ибо текущие взносы,

если сумма их возрастает вместе с числом бедных, не превращают состояние бедности в средство существования для ленивых людей (а этого можно опасаться в результате деятельности благотворительных заведений) и потому не могут стать *несправедливым* бременем, налагаемым на народ правительством.

Что же касается содержания детей, подкинутых из нужды или стыда или же даже умерщвленных по этим причинам, то государство имеет право наложить на народ обязанность не допустить умышленной гибели этого, хотя и нежеланного, прироста государственного достояния. Однако имеют ли право сделать это путем обложения налогом старых холостяков обоого пола (под которыми подразумеваются *состоятельные* одиночки) как лиц, которые отчасти в этом виноваты, и с этой целью учреждать воспитательные дома или другим способом (который, правда, едва ли существует), — эту задачу до сих пор не удавалось разрешить так, чтобы не нарушить право или принцип морали.

Церковные учреждения, которые необходимо строго отличать от религии как внутреннего убеждения, целиком и полностью находящегося вне сферы влияния гражданской власти (церковь как учреждение, в котором совершается публичное *богослужение* для народа, в среде которого оно и зародилось как мнение или убеждение), также становятся истинной государственной потребностью — рассматривать себя и как подданных высшей *незримой* власти, которую необходимо почитать и которая часто может вступать в весьма неравный спор с гражданской властью; поэтому государство не имеет права устанавливать законы, которые касались бы внутреннего устройства церкви и позволяли бы создавать церковные учреждения по своему усмотрению, как ему покажется выгоднее, и предписывать народу веру и формы богослужения (*ritus*) (ибо это надо целиком предоставить наставникам и предстоятелям, каких народ сам себе избрал); государство имеет лишь *негативное* право препятствовать влиянию публичных наставников на *зримую* политическую жизнь, которое могло бы быть вредным для общественного спокойствия, стало быть, не давать гражданскому согласию быть подвергнутым опасности,

могущей возникнуть при внутрицерковном споре или споре между различными церквями; это право, следовательно, есть право полиции. Какую определенную веру должна исповедовать церковь и следует ли ей сохранять свою веру неизменной и не реформировать себя — вмешиваться в такие дела *ниже достоинства* правительственной власти, так как в этих случаях она, как в школьной ссоре, становится на один уровень со своими подданными (монарх превращается в священника), которые могут напрямик ей сказать, что она ничего в этом деле не смыслит, особенно в том, что касается запрета внутренних [церковных] реформ; ведь то, что не в состоянии решить в отношении самого себя весь народ в целом, не может решить в отношении народа и законодатель. А ни один народ не может принять решение никогда не идти дальше в своих воззрениях, касающихся веры (в просвещении), не может, стало быть, принять решение никогда не реформировать себя в отношении церкви, так как это противоречило бы человечеству в его собственном лице, стало быть, высшему праву народа. Таким образом, никакая правительственная власть не может принимать такого рода решения в отношении народа. — Что же касается расходов на содержание церкви, то по этой же причине их нельзя отнести на счет государства, но их должна взять на себя часть народа, исповедующая ту или иную веру, т.е. только община.

Д

К праву верховного повелителя в государстве относится также: 1) распределение *должностей*, т.е. ведения дел, которое оплачивается; 2) распределение *званий*, которые, как неоплачиваемое возведение в более высокие звания, т.е. как пожалования высшим начальником (имеющим право повелевать) различных рангов низшим (которые, хотя они свободные лица, связанные лишь публичным законом, все же заранее предназначены повиноваться высшему начальнику), основаны только на чести, и 3) кроме этого (воздающе-благотворительного) права также и *права налагать наказания*.

Что касается гражданской службы, то здесь возникает

вопрос: имеет ли суверен право по своему усмотрению отнять должность у того, кому он сам ее пожаловал (должностное лицо не совершило при этом никакого преступления)? Я утверждаю: нет! Ибо то, что объединенная воля народа никогда не решит в отношении гражданских служащих, и глава государства не сможет решить в отношении этой воли. А народ (именно на него падают расходы, связанные с назначением на должность служащего) хочет, вне всякого сомнения, чтобы этому последнему возложенная на него работа была по плечу, но это возможно только благодаря длительной подготовке и обучению, за время которой он не может быть обучен другому делу, которое дало бы ему средства к существованию; стало быть, должности занимали бы, как правило, люди, которые не обладали бы нужным умением и зрелостью суждений, достигаемой опытом; а это противоречит цели государства, для [осуществления] которой необходимо также, чтобы каждый служащий поднимался с низшей должности на высшую (в противном случае высшие должности попадали бы в руки одних только негодных людей), стало быть, мог бы рассчитывать на пожизненное обеспечение.

Что касается звания — не только того звания, которое дается за исправление должности, но и того звания, которое и без особых служебных заслуг делает его обладателя членом более высокого сословия, — то это *дворянское звание*, передающееся в отличие от третьего сословия, к которому принадлежит народ, по мужской линии, а через нее — и женщинам недворянского происхождения, однако женщина дворянского происхождения не передает свое дворянское звание супругу-недворянину и сама становится членом лишь третьего сословия (народа). — Итак, вопрос следующий: вправе ли суверен основать дворянское сословие как *наследственное* сословие, занимающее промежуточное положение между ним и прочими гражданами? Суть этого вопроса не в том, благоразумно ли это с точки зрения выгоды его, суверена, и народа, а лишь в том, сообразно ли с правом народа иметь над ним сословие лиц, которые, хотя и сами подданные, все же по отношению к народу суть повелители от *рождения* (или по крайней мере привилегированные). — Здесь, как и выше, ответ на этот вопрос вытекает из

принципа: “То, что народ (вся масса подданных) не может решить сам в отношении себя и своих сотоварищей, того не может и суверен решить в отношении народа”. *Наследственное* же дворянство — звание, предшествующее заслуге и не дающее никаких оснований надеяться на такую заслугу, — есть пустое порождение мысли, не имеющее никакой реальности. В самом деле, если предок имел какую-нибудь заслугу, он ведь не мог передать ее по наследству своим потомкам: последние сами должны были иметь какие-нибудь заслуги; природа не устроила так, чтобы талант или воля, которые делают возможными заслуги перед государством, могли быть *прирожденными*. Итак, поскольку ни о ком из людей нельзя допустить, что он откажется от своей *свободы*, то невозможно, чтобы всеобщая воля народа дала согласие на такую необоснованную прерогативу, а стало быть, и суверен не может притязать на нее. — Но хотя такая аномалия проникла в правительственный механизм с давних времен (со времен ленного устройства, которое почти целиком было рассчитано на войну), [причем исходила она] от подданных, которые хотели быть больше, чем гражданами, а именно хотели занимать наследственные должности (скажем, наследственную профессорскую должность), государство может постепенно исправить эту допущенную им ошибку — противное праву предоставление наследственной привилегии — не иначе как упразднением и незаменением должностей, и, таким образом, государство имеет право временно сохранять дворянское звание в соответствии с титулом до тех пор, пока в самом общественном мнении деление на суверена, дворянство и народ не уступит место единственно естественному делению — на суверена и народ.

Ни один человек в государстве не может быть совсем без звания, ведь у него есть по крайней мере звание гражданина; разве только он лишил себя звания, совершив какое-нибудь *преступление*, так как в таком случае, хотя и сохраняется ему жизнь, он становится лишь орудием чужой воли (государства или другого гражданина). В этом случае он *холоп* (*servus in sensu stricto*) (таким он становится только по суду и по праву) и принадлежит к *собственности* (*dominium*) другого,

который, таким образом, не только его господин (*herus*), но и его *собственник* (*dominus*), и может его продать как вещь, и использовать его по своему усмотрению (только не с низменными целями), и *распоряжаться* (располагать) *его силой*, хотя и не его жизнью и членами. Никто по договору не может обязать себя к такой зависимости, в силу которой он перестал бы быть лицом, ведь договор можно заключать только как лицо. Правда, казалось бы, человек может по договору о найме (*locatio conductio*) обязать себя к выполнению некоторых дозволенных по качеству, но *неопределенных* по степени услуг по отношению к другому (за жалованье, пропитание или покровительство), и вследствие этого становится лишь подчиненным (*subiectus*), а не холопом (*servus*); но это только иллюзия. В самом деле, если его господин правомочен по своему усмотрению использовать силы своего подчиненного, то он может также (как обстоит дело, например, с неграми на Сахарных островах) истощить эти силы, доведя его до смерти или до отчаяния, и, таким образом, подчиненный действительно отдается своему господину как собственность; а это невозможно. — Следовательно, он может лишь наняться на работы, определенные по качеству и степени, или в качестве поденщика, или оседлого подданного; в последнем случае он отчасти вместо поденной платы за пользование землей своего господина оказывает услуги, отчасти платит за использование ее для собственных нужд оброк (арендную плату), не становясь при этом *крепостным* (*glebae adscriptus*) — что лишило бы его личности — и, стало быть, имея возможность учредить временную или наследственную аренду. Пусть он даже из-за какого-нибудь своего преступления станет *лично* подчиненным, все же эта подчиненность не может *передаваться по наследству*, так как он навлек ее на себя исключительно по собственной вине; и точно так же нельзя предъявлять какие-либо права на человека, рожденного холопом, на том только основании, что на его воспитание были израсходованы средства, потому что воспитание — это абсолютный естественный долг родителей, а в случае, если родители — холопы, долг господ, которые вместе с владением своими подчиненными взяли на себя и их обязанности.

Право наказания — это право повелителя причинить страдание подчиненному за совершенное им преступление. Глава государства, следовательно, не может быть наказан, можно лишь уйти из-под его власти. — То нарушение публичных законов, которое лишает нарушителя возможности быть гражданином, называется просто *преступлением* (crimen) или же публичным преступлением (crimen publicum); поэтому за первое (частное преступление) привлекаются к гражданскому суду, за второе — к уголовному. — *Злоупотребление доверием*, т.е. растрата доверенных для торговли денег или товаров, обман при покупке или продаже при свидетеле, — все это частные преступления. Напротив, подделка денег или векселя, кража или разбой и т.п. — это публичные преступления, потому что они подвергают этим опасности не отдельное лицо, а общество. — Указанные преступления можно разделить на преступления *низменного характера* (indolis abiectae) и преступления *насильственного характера* (indolis violentae).

Наказание по суду (poena forensis), которое отличается от *естественной кары* (poena naturalis) тем, что порок сам себя наказывает и что законодатель не берет эту естественную кару в расчет, никогда не может быть для самого преступника или для гражданского общества вообще только средством содействия какому-то другому благу: наказание лишь *потому* должно налагать на преступника, *что он совершил преступление*; ведь с человеком никогда нельзя обращаться лишь как со средством достижения цели другого [лица] и нельзя смешивать его с предметами вещного права, против чего его защищает его прирожденная личность, хотя он и может быть осужден на потерю гражданской личности. Он должен быть признан *подлежащим наказанию* до того, как возникнет мысль о том, что из этого наказания можно извлечь пользу для него самого или для его сограждан. Караю-

щий закон есть категорический императив, и горе тому, кто в изворотах учения о счастье пытается найти нечто такое, что по соображениям обещанной законом выгоды избавило бы его от кары или хотя бы от какой-то части ее согласно девизу фарисеев: "Пусть лучше умрет один, чем погибнет весь народ"; ведь если исчезнет справедливость, жизнь людей на земле уже не будет иметь никакой ценности. — Итак, как же следует расценивать следующее предложение: "Сохранить жизнь осужденному на смерть преступнику, если он даст согласие подвергнуть себя опасным опытам (причем все это закончится для него благополучно), с тем чтобы врачи могли таким образом получить новые полезные для общества научные сведения"? Суд с презрением отклонил бы подобное предложение медицинской коллегии, ибо справедливость перестает быть таковой, если она продает себя за какую-то цену.

Каков, однако, способ и какова степень наказания, которые общественная справедливость делает для себя принципом и мерилom? Единственный принцип — это принцип равенства (в положении стрелки на весах справедливости), согласно которому суд склоняется в пользу одной стороны не более, чем в пользу другой. Итак, то зло, которое ты причиняешь кому-нибудь другому в народе, не заслужившему его, ты причиняешь и самому себе. Оскорбляешь ты другого — значит ты оскорбляешь себя; крадешь у него — значит обкрадываешь самого себя; бьешь его — значит сам себя бьешь; убиваешь его — значит убиваешь самого себя. Лишь *право возмездия* (*ius talionis*), если только понимать его как осуществляющееся в рамках правосудия (а не в твоём частном суждении), может точно определить качество и меру наказания; все прочие права неопределенны и не могут из-за вмешательства других соображений заключать в себе соответствие с приговором чистой и строгой справедливости. — Правда, может показаться, что разница в положении сословий не допускает принципа возмездия: око за око; но хотя его и нельзя придерживаться буквально, все же он всегда остается действительным по воздействию соответственно характеру восприятия более знатных лиц. — Так, например, денежный штраф за оскорбление

словом не соразмерен с обидой, ибо тот, у кого много денег, может хоть раз доставить себе такие удовольствия; ущемление же честолюбия одного может быть эквивалентно оскорблению высокомерия другого, если последний в соответствии с судебным приговором и правом будет вынужден не только публично просить извинения, но и целовать руку тому, кого он оскорбил, хотя тот и занимает низшее по сравнению с ним положение. Точно так же когда знатный насильник за побои, нанесенные им стоящему ниже его по положению, но невинному гражданину, присуждается кроме извинения еще и к одиночному и тягостному заключению, в данном случае кроме неудобств больно задевается и тщеславие виновника и таким образом унижением равное воздается за равное. — Что, однако, значит: “Если ты крадешь у него, ты обкрадываешь самого себя”? Тот, кто что-то украл, делает ненадежной собственность всех остальных; следовательно, он отнимает у себя (согласно праву возмездия) надежность всякой возможной собственности; он ничего не приобрел и ничего не может приобрести, но жить хочет, а это теперь возможно, только если его будут кормить другие. Но так как государство не будет этого делать даром, то он должен предоставить в его распоряжение свои силы для работ, какие оно найдет нужным (например, для каторжных или исправительных работ), и таким образом он на некоторое время или же по усмотрению [власти] пожизненно попадает в положение раба. — Если же он убил, то он должен умереть. Здесь нет никакого суррогата для удовлетворения справедливости. Жизнь, как бы тягостна она ни была, *неоднородна* со смертью; стало быть, нет и иного равенства между преступлением и возмездием, как равенство, достигаемое смертной казнью преступника, приводимой в исполнение по приговору суда, но свободной от всяких жестокостей, которые человечество в лице пострадавшего могло бы превратить в устрашение. — Даже если бы гражданское общество распустило себя по общему согласию всех его членов (например, если бы какой-нибудь населяющий остров народ решил бы разойтись по всему свету), все равно последний находящийся в тюрьме убийца должен был бы быть до этого казнен, чтобы каж-

дый получил то, чего заслуживают его действия, и чтобы вина за кровавое злодеяние не пристала к народу, который не настоял на таком наказании; ведь на народ в этом случае можно было бы смотреть как на соучастника этого публичного нарушения справедливости.

Указанное равенство наказания, возможное лишь через смертный приговор, выносимый судьей по строгому праву возмездия, проявляется в том, что лишь посредством него смертный приговор выносится всем соразмерно с *внутренней злостностью* преступника (даже когда это касается не убийства, а какого-нибудь другого государственного преступления, наказуемого лишь смертью). — Допустим, что, подобно тому как это было в последнем шотландском мятеже²⁰, где одни участники (как Бальмерино и другие) полагали, что лишь исполняли свой долг перед династией Стюартов, другие же, наоборот, преследовали свои частные цели, высший суд принял бы такое решение: каждый должен иметь свободу выбора между смертью и каторгой; в этом случае я сказал бы: честный человек выберет смерть, мошенник — каторгу, — таково свойство человеческой души. Ибо первый знает нечто такое, что он ценит выше самой жизни, а именно *честь*; другой считает, что покрытая позором жизнь все же лучше, чем небытие (*animam praefertte pudori. Ювенал*²¹). Первый из них, бесспорно, заслуживает меньшего наказания, чем второй, и, таким образом, наказание их совершенно соразмерно, если все одинаково осуждены к смерти; тот мягок по своему способу восприятия, этот черств; напротив, если бы все были осуждены на каторгу, первый был бы наказан слишком сурово, второй же, если принять во внимание его низость, — слишком мягко; таким образом, и в этом случае, когда выносится приговор определенному числу замешанных в заговоре преступников, лучший уравнитель перед общественной справедливостью — *смерть*. — Кроме того, не было случая, чтобы приговоренный к смерти за убийство жаловался, что мера наказания для него слишком высока и, значит, несправедлива; если бы он высказался таким образом, каждый рассмеялся бы ему в лицо. — В противном случае следовало бы допустить, что хотя согласно закону с преступником не поступают несправедливо, за-

конодательная власть в государстве все же не правомочна назначать ему такого рода наказание и если она это делает, то вступает в противоречие с самой собой.

Итак, сколько есть преступников, совершивших убийство, или приказавших его совершить, или содействовавших ему, столько же должно умереть; этого требует справедливость как идея судебной власти согласно всеобщим, а priori обоснованным законам. — Если, однако, число соучастников (соггеі) такого рода действия столь велико, что государство, стараясь не иметь подобных преступников, скоро могло бы дойти до того, что в нем не останется ни одного подданного, но в то же время оно не хочет ликвидировать себя, т.е. перейти в еще худшее, естественное состояние, не знающее никакой внешней справедливости (и особенно если оно не хочет зрелищем бойни притупить чувство народа), — то суверен должен обладать властью в этом крайнем случае (casus necessitatis) самому выступить (представить себя) в качестве судьи и вынести приговор, который назначал бы преступникам вместо смертной казни какое-нибудь другое наказание, дающее возможность сохранить число жителей, например ссылку; но это может произойти не согласно публичному закону, а в силу повеления, т.е. через акт права верховной власти, который может в виде помилования практиковаться лишь в единичных случаях.

А вот маркиз Беккариа²² из участливой сентиментальности напыщенной гуманности (compassibilitas) выдвинул против этого утверждение о *неправомерности* любой смертной казни на том основании, что такое наказание не могло содержаться в первоначальном гражданском договоре; ибо тогда каждый в составе народа должен был бы согласиться на лишение себя жизни в случае, если он убьет другого (из состава народа); но такое согласие невозможно, так как никто не может распоряжаться своей жизнью. Все это — софистика и крючкотворство.

Человек подвергается наказанию не потому, что он захотел *его*, а потому что он захотел совершить *наказуемый поступок*; какое же это наказание, если с ним случается то, чего он сам хотел, да и вообще невозможно *хотеть* быть наказанным. — Сказать: я хочу быть наказанным, когда кого-нибудь убью, означает не что

иное, как: я вместе со всеми прочими подчиняюсь законам, которые естественным образом становятся карающими, если в составе народа имеются преступники. Совершенно невозможно, чтобы я, который как участвующий в законодательстве сам определяет *карающий закон*, оказался тем самым лицом, которое в качестве подданного подвергается наказанию по этому закону; ведь будучи таковым, т.е. преступником, я никак не могу иметь голос в законодательстве (законодатель священен). Следовательно, если я составляю закон против самого себя как преступника, то именно чистый разум во мне, устанавливающий правовые законы (*homo noumenon*), подчиняет меня карающему закону как лицо, способное на преступление, стало быть, как другое лицо (*homo phaenomenon*) вместе со всеми остальными членами гражданского союза. Иными словами, не народ (каждый индивид в нем), а суд (общественная справедливость), стало быть, не преступник, а кто-то другой присуждает к смертной казни, и в общественном договоре вовсе не содержится обещание разрешать себя наказывать и таким образом распоряжаться собой и своей жизнью. В самом деле, если бы в основании правомочия наказывать лежало *обещание* злодея, что он *захочет* подвергнуться наказанию, то ему же и должна была бы быть предоставлена возможность решать, заслуживает ли он наказания, и, таким образом, сам преступник стал бы своим собственным судьей. — Главная ошибка (*protos pseudos*) этого софизма состоит в следующем: собственное решение преступника (на которое необходимо считать способным его *разум*), [а именно] что он должен лишиться жизни, рассматривается как решение *воли* лишить самого себя жизни, и, таким образом, приведение в исполнение и вынесение приговора представляют себе объединенными в одном лице.

Между тем существует два заслуживающих смертной казни преступления, относительно которых остается сомнительным, правомочно ли *законодательство* назначить за них смертную казнь. К обоим этим преступлениям побуждает чувство чести. Одно из них — это преступление, [побуждаемое] *честью пола*, другое — *воинской честью*, и притом подлинной честью, возлагаемой как долг на каждый из этих двух разрядов людей.

Первое из них — это *убийство матерью своего ребенка* (infanticidium maternale); второе — *убийство товарища по оружию* (commilitonicidium), *дуэль*. — Так как законодательство не может снять позор рождения внебрачного ребенка, равно как и не может смыть пятно, падающее из-за подозрения в трусости на младшего военачальника, который не противопоставляет пренебрежительному обращению свою силу, стоящую выше страха смерти, то представляется, что люди в этих случаях находятся в естественном состоянии и хотя *умерщвление* (homicidium), которое не должно было бы здесь называться *убийством* (homicidium dolosum), в обоих этих случаях безусловно наказуемо, все же высшая власть не может карать его смертью. Появившийся на свет внебрачный ребенок родился вне закона, стало быть, и вне охраны его. Он как бы вкрался в общество (подобно запрещенному товару), так что общество может игнорировать его существование (ибо по справедливости он не должен был бы существовать таким образом), а стало быть, и его уничтожение, позор же матери, когда узнают о ее внебрачных родах, не может быть снят никаким указом. — Назначенного младшим начальником воина, которому нанесено оскорбление, общественное мнение его сотоварищей также заставляет искать удовлетворения и, как в естественном состоянии, наказывать обидчика не через закон по суду, а посредством *дуэли*, в которой он сам подвергает свою жизнь опасности, дабы доказать свое мужество воина, а на этом мужестве в значительной мере зиждется честь его сословия, если даже дуэль приводит к *умерщвлению* противника, которое в таком поединке, происходящем публично и с согласия обеих сторон, пусть и без охоты, не может, собственно говоря, быть названо *убийством* (homicidium dolosum). — Что же в обоих этих случаях (относящихся к уголовному правосудию) находится в соответствии с правом? — Здесь карательная справедливость попадает в весьма затруднительное положение: либо она должна объявить понятие чести (которое здесь вовсе не пустой звук) по закону недействительным и таким образом вынести смертный приговор, либо же она должна снять с преступления подобающую ему кару (смерть), [т.е.] либо ока-

заться жестокой, либо же снисходительной. Распутывается этот узел так: категорический императив карательной справедливости (противозаконное умерщвление другого должно караться смертью) остается, но само законодательство (а стало быть, и гражданское устройство), до тех пор пока оно остается варварским и неразвитым, виновато в том, что мотивы чести у людей (субъективно) не желают совпадать с распоряжениями [власти], (объективно) соответствующими их целям, так что общественная, исходящая от государства справедливость становится *несправедливостью* с точки зрения справедливости, [исходящей] от народа.

II

Право помилования (ius aggratiandi) преступника — будь то смягчение наказания или полное освобождение от него — это самое щекотливое из всех прав суверена: оно доказывает блеск его величия и в то же время ведет в значительной степени к несправедливости. — В отношении преступлений *подданных* друг против друга ему безусловно не следует применять это право; ведь в данном случае безнаказанность (impunitas criminis) — величайшая несправедливость по отношению к подданным. Следовательно, он может применять это право лишь в случае ущерба, нанесенного *ему самому* (crimen laesae maiestatis). Но и в этом случае не тогда, когда из-за безнаказанности может возникнуть угроза для безопасности народа. — Это право единственное, заслуживающее названия права верховной власти.

О правовом отношении гражданина к отечеству и к зарубежным странам

§ 50

Страна (territorium), жители которой уже по конституции, т.е. без надобности совершить какой-нибудь особый правовой акт (стало быть, по рождению), суть сограждане одной и той же общности, называется *отечеством*; страна, где таковые [не выполняют] этого

условия, называется *зарубежной*, а если эта страна представляет собой часть территории, на которую вообще распространяется власть [данного] государства, она называется *провинцией* (в том смысле, в каком это слово употребляли римляне), которая, поскольку она составляет не союзническую (*koalisierten*) часть империи (*imperi*) как *местожительства* сограждан, а лишь его *владение* как зависимое²³, должна уважать территорию господствующего государства как *метрополию* (*regio domina*).

1. *Подданный* (рассматриваемый также как гражданин) имеет право эмиграции; ибо государство не могло бы удерживать его как свою собственность. Однако вывезти он может лишь свое движимое имущество и не может взять с собой недвижимое; недвижимое имущество он мог бы взять с собой лишь в том случае, если бы он был правомочен продать землю, на которой он до сих пор жил, и взять с собой вырученные за нее деньги.

2. *Государь* обладает правом покровительства *иммиграции* и заселения [страны] чужестранцами (колонистами) (хотя бы коренные жители и косо смотрели на это), но лишь в том случае, если это не влечет за собой сокращение частных земельных владений подданных.

3. В случае, если подданный совершил преступление, которое делает всякое общение с ним сограждан пагубным для государства, государь имеет право *изгнания* его в какую-нибудь провинцию за границей, где он будет лишен всех прав гражданина, иначе говоря, [государь имеет] право *выдворения*.

4. Равным образом государь имеет право *высылки* вообще (*ius exilii*), т.е. [вправе] пустить своего подданного, совершившего преступление, по белу свету, т.е. за границу вообще (в древненемецком языке это называлось *Elend*); поскольку государь лишает его всякого покровительства, это равносильно тому, что в пределах государства он оказывается вне закона.

§ 51

Три власти в государстве лишь в той мере, в какой они вытекают из понятия *общности* вообще (*res publica latius dicta*), суть лишь отношения объединенной, а priori

происходящей из разума воли народа и чистую идею главы государства, имеющую объективную реальность. Этот глава (суверен) до тех пор остается лишь *пустым порождением мысли* (представляющим весь народ), пока еще нет физической личности, представляющей высшую государственную власть и обеспечивающей этой идее воздействие на волю народа. Отношение высшей государственной власти к воле народа можно мыслить трояким образом: либо *одно лицо* в государстве повелевает всеми, либо *некоторые* равные между собой совместно повелевают всеми остальными, либо, наконец, *все* вместе повелевают каждым, стало быть, и самим собой, иначе говоря, *форма государства* может быть либо *автократической*, либо *аристократической*, либо *демократической*. (Выражение *монархическая* вместо *автократическая* не подходит к имеющемуся здесь в виду понятию: ведь *монарх* — это тот, кто обладает *высшей* властью, *автократ* же, или *самодержец*, — тот, кто имеет *всю* власть; последний — суверен, первый же лишь представляет его.) — Легко заметить, что автократическая форма государства *самая простая*, а именно это — [отношение] короля к народу, стало быть, это [такая форма], где лишь *один* — законодатель. Аристократическая форма *сложена* уже из двоякого рода отношений, а именно из отношений знатных между собой (в качестве законодателей), цель которых — быть сувереном, и затем из отношения этого суверена к народу; демократическая же форма *самая сложная*, а именно она должна сначала объединить волю всех, дабы из этого образовать народ, затем волю граждан, дабы образовать общность, и, наконец, поставить во главе этой общности суверена, который и есть сама эта объединенная воля*. Что касается *применения* права в государстве, то, пожалуй, наиболее простая [форма государства] есть и наилучшая, однако в отношении самого *права* она и наиболее опас-

* Об извращении этой формы при захвате власти неправомочными властителями (об *олигархии* и *охлократии*), равно как и о так называемом *смешанном* государственном устройстве, я здесь не упоминаю, так как это завело бы вас слишком далеко.

ная для народа ввиду деспотизма, к которому она весьма сильно тяготеет. Правда, в механизме объединения народа посредством принудительных законов упрощение есть разумная максима, а именно когда весь народ пассивен и подчиняется одному лицу, которое стоит над ним; но это не делает подданных *гражданами*; что же касается утешения, которым должен довольствоваться народ, а именно что монархия (здесь, собственно говоря, автократия) — наилучший государственный строй, *если монарх хорош* (т.е. обладает не только волей к правлению, но и разумением такового), то такого рода утешение принадлежит к тавтологическим изречениям и означает только следующее: наилучшее государственное устройство — то, *благодаря которому* государь становится лучшим правителем, т.е. наилучшее.

§ 52

Искать *свидетельства истории* этого механизма бесполезно, т.е. добраться до начального периода гражданского общества невозможно (ибо дикари не составляют никакого документа относительно своего подчинения закону, и уже из самой природы первобытных людей можно сделать вывод, что они начинали здесь с насилия). А попытка подобного исследования, во всяком случае с целью силой изменить существующий государственный строй, наказуема. В самом деле, такого рода перемена должна была бы быть произведена народом, который собирается толпой с этой целью, следовательно, не законодательством; но бунт в существующем государстве — это ниспровержение всех основанных на гражданском праве отношений, а стало быть, ниспровержение всякого права, т.е. это не изменение гражданского строя, а его уничтожение и затем переход к лучшему строю, что представляет собой не метаморфозу, а палингенез, требующий нового общественного договора, на который прежний договор (теперь уже недействительный) не имеет никакого влияния. — Все же суверен должен иметь возможность изменять существующее государственное устройство, если оно не согласуется с идеей первоначального договора, и при этом сохранять форму, необходи-

мую для того, чтобы народ составлял государство. Такого рода изменение не может заключаться в том, что государство само переходит от одной из трех указанных выше форм к одной из двух остальных, например, аристократы договариваются между собой подчиниться автократии, и наоборот; как будто от свободного выбора и усмотрения суверена зависит, какому устройству он намерен подчинить народ. Ведь даже и в том случае, если бы он принял решение перейти к демократии, он мог бы оказаться неправым по отношению к народу, который может чувствовать отвращение к этому строю и считать более приемлемой для себя одну из двух остальных [форм].

Государственные формы — это всего лишь *буква* (*littera*) первоначального законодательства в гражданском состоянии, и они могут существовать до тех пор, пока они как принадлежность механизма государственного строя считаются по старой и длительной привычке (следовательно, лишь субъективно) необходимыми. Но дух первоначального договора (*anima pacti originarii*) налагает на устрояющую власть обязательство делать *способ правления* соответствующим идее первоначального договора и, если этого нельзя добиться сразу, постепенно и последовательно так изменять это правление, чтобы оно *по своему действию* согласовалось с единственно правомерным строем, а именно со строем чистой республики, и чтобы старые эмпирические (статутарные) формы, которые служили лишь к тому, чтобы способствовать *покорности* народа, превратились в первоначальную (рациональную) [форму] — единственную, делающую *свободу* принципом, более того, условием любого *принуждения*, которое необходимо для правового государственного строя в подлинном смысле этого слова и которое в конце концов приведет к результату, соответствующему и букве [первоначального договора]. — Это единственный прочный государственный строй, при котором закон самодержавен и не зависит ни от какого отдельного лица; это конечная цель всякого публичного права, то состояние, единственно в котором каждый может получить *свое в окончательное владение*; между тем, пока указанные формы государства должны по букве [перво-

начального договора] представлять столь же различные облеченные верховной властью моральные лица, можно признать лишь *временное* внутреннее право, но нельзя признать никакого абсолютное правовое состояние гражданского общества.

Однако всякая истинная республика не может быть чем-то иным, нежели *представительной системой* народа, дабы от имени народа путем объединения всех граждан обеспечивать их права через посредство их уполномоченных (депутатов). Но коль скоро глава государства как лицо (будь то король, дворянство или вся масса народа, демократический союз) также может быть [кем-то] представлен, то объединенный народ не только *представляет* суверена, но он сам *есть* суверен; ведь именно у него (у народа) в руках первоначально находится верховная власть, производными от которой должны быть все права отдельных лиц просто как подданных (во всяком случае как служащих государства), и основанной отныне республике нет уже больше надобности выпускать из рук бразды правления и возвращать их тем, кто держал их прежде и чей абсолютный произвол мог бы снова уничтожить все новые устроения.

Итак, большой ошибкой способности суждения одного из могущественных властителей нашего времени была его попытка выбраться из затруднительного положения, вызванного большими государственными долгами, поручив народу принять на себя это бремя и распределить его по своему усмотрению; ведь народ, естественно, получил таким образом законодательную власть не только в отношении правительства, а именно [возможность] воспрепятствовать тому, чтобы правительство наделало новых долгов из-за расточительства или войны; стало быть, полностью было уничтожено (а не только временно отменено) владычество монарха, и перешло оно к народу, чьей законодательной воле отныне было подчинено *мое* и *твое* каждого подданного. Нельзя также сказать, что при этом должно было быть дано молчаливое, но все же договорное обещание национального собрания не становиться

самому суверену, а лишь управлять его делами, с тем чтобы после приведения их в порядок вернуть бразды правления монарху: ведь подобный договор сам по себе совершенно недействителен. Право верховного законодательства в обществе — это не отчуждаемое, но самое личное право. Тот, кто им обладает, может только через общую волю народ распоряжаться народом, но не самой этой общей волей — первоначальной причиной всех публичных договоров. Договор, который обязывал бы народа вернуть свою власть, не подобал бы ему как законодательной власти, и все же он налагал бы на народ определенное обязательство, а это противоречит принципу: нельзя быть слугой двух господ.

ПУБЛИЧНОГО ПРАВА
РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

МЕЖДУНАРОДНОЕ ПРАВО

§ 53

Люди, составляющие один народ, могут быть представлены как уроженцы [данной] страны по аналогии с происхождением от *общего рода* (*congeniti*), хотя они и не таковы; однако в интеллектуальном и правовом значении, как дети от одной матери (республики), они составляют как бы одну семью (*gens, patio*), все члены которой (граждане) по происхождению равны между собой и не смешиваются — как с людьми неблагородными — с теми, кто жил бы рядом с ними в естественном состоянии, хотя эти люди (дикари) со своей стороны ввиду не связанной законами свободы, которую они себе избрали, считают себя более благородными; они также составляют народности, но не государства. Право *государств* в отношении друг к другу, которое не совсем правильно называется *международным* правом — оно должно было бы, скорее, называться междугосударственным (*ius publicum civitatum*), — это то право, которое мы должны рассмотреть под названием международного права, когда одно государство, рассматриваемое как моральное лицо по от-

ношению к другому государству, в состоянии естественной свободы, а следовательно, и в состоянии постоянной войны, делает своей задачей установить отчасти право *на* войну, отчасти право *во время* (im) войны, отчасти право заставлять друг друга выйти из этого состояния войны, стало быть, установить строй, обеспечивающий прочный мир, т.е. право *после* войны; международное право содержит в себе лишь то, что отличает право народов от права естественного состояния отдельных людей или семей (в отношении друг к другу) таким образом, что в международном праве рассматриваются не только отношения одного государства к другому в целом, но и отдельных лиц одного государства в отношении отдельных же лиц другого, равно как и их отношение к другому государству в целом; это отличие от права отдельных лиц в чисто естественном состоянии требует лишь таких определений, которые легко могут быть выведены из понятия естественного состояния.

§ 54

Элементы международного права таковы: 1) государства, рассматриваемые во внешних взаимоотношениях (так же как не подчиняющиеся законам дикари), от природы находятся в неправовом состоянии; 2) это состояние есть *состояние* войны (права более сильного), хотя это и не действительная война и не постоянная действительная вражда, которая (поскольку обе стороны не стремятся к ее смягчению), если даже одна сторона тем самым не поступает с другой стороной не по праву, сама по себе в высшей степени несправедлива, почему соседние государства и обязаны выходить из этого состояния; 3) согласно идее первоначального общественного договора, необходим союз народов не для того, конечно, чтобы вмешиваться во внутренние раздоры другой стороны, а для того, чтобы оказывать друг другу помощь при нападении внешних врагов; 4) этот союз должен быть не суверенной властью (как в гражданском устройстве), а лишь *товариществом* (федерацией), союзом, который в любое время может быть расторгнут и, стало быть, должен время от времени обновляться; это — право in

subsidium другому, первоначальному праву — отвращать от себя возможность оказаться в состоянии действительной войны между государствами (foedus Amphictyonum).

§ 55

Когда речь идет о первоначальном праве на войну свободных государств между собой в естественном состоянии (с целью установить состояние, приближающееся к правовому), прежде всего возникает вопрос: какое право имеет государство *по отношению к своим собственным подданным* использовать их для войны против других государств, при этом пускать в ход их состояние или рисковать таковым и даже их жизнью таким образом, что независимо от их собственного суждения — хотят они воевать или нет — их может вовлечь в войну распоряжение суверена?

Это право как будто легко доказать, а именно из права по своему усмотрению распоряжаться *своим* (собственностью). А то, что кто-либо в отношении субстанции *сделал сам*, — это его неоспоримая собственность. — Такова здесь дедукция в том виде, в каком ее сформулировал бы чистый юрист.

Существуют разные *природные продукты* в стране, которые в отношении *количества* того или иного их вида должны были бы рассматриваться так же, как *изделия* (artefacta) государства, так как сама страна не могла бы их производить в таком количестве, если бы не было государства и постоянного, обладающего властью правительства, а жители находились бы в естественном состоянии. — В стране, где я живу, домашние куры (полезнейший вид домашней птицы), овцы, свиньи, рогатый скот и прочие из-за недостатка корма или же из-за хищных животных либо исчезли бы совсем, либо их можно было бы встретить крайне редко, если бы в стране не было правительства, которое гарантировало бы ее жителям их промыслы и имущество. — То же самое относится к количеству людей, которое может быть незначительным, как в американских пустынях, даже если приложить к этим пустыням очень много труда (которого у них нет). Жители были бы редко рассеяны по стране, так как ни-

кто из них не мог бы широко расселяться вместе со своей семьей по земле, которая постоянно находится под угрозой опустошения людьми или дикими и хищными зверями, и, стало быть, на ней нельзя было бы найти достаточное пропитание для столь большого числа людей, какое сейчас населяет ту или иную страну. — Подобно тому как можно сказать о растениях (например, о картофеле) и о домашних животных — поскольку они, если говорить о количестве, *дело рук* человека, — что ими можно пользоваться, потреблять и уничтожать их, так можно как будто и о верховной власти в государстве — о суверене — сказать, что он имеет право отправлять своих подданных, большая часть которых — это [его] собственный продукт, на войну, как на охоту, и на сражения, как на увеселительную прогулку.

Это правовое основание (которое, возможно, и самим монархам может казаться туманным), хотя оно действительно в отношении животных, которые могут быть *собственностью* человека, однако абсолютно не применимо к человеку, особенно как гражданину, который всегда должен рассматриваться в государстве как участвующий в законодательстве (не только как средство, но в то же время и как цель сама по себе) и который, следовательно, должен давать через своих представителей добровольное согласие не только на ведение войны вообще, но и на каждое отдельное объявление войны: только при этом ограничивающем условии государство может располагать его опасной службой.

Итак, мы должны будем вывести это право из *долга* суверена по отношению к народу (а не наоборот); при этом народ должен считаться отдавшим свой голос в пользу такого решения, в каком качестве он хотя и пассивен (позволяет распоряжаться собой), но все же самодетелен и представляет самого суверена.

§ 56

В естественном состоянии государств *право на войну* (на вражду) — это дозволенный способ, каким одно государство осуществляет свое право по отношению к другому, а именно при помощи своей собственной *силы*, ког-

да оно считает, что другое государство нанесло ему ущерб; дело в том, что в естественном состоянии через *судопроизводство* (только через него разрешаются споры в правовом состоянии) это право осуществиться не может. — Помимо оскорбления действием (первого посягательства, которое следует отличать от первого проявления враждебности) существует еще *угроза*. Сюда относится либо тот случай, когда одно государство опережает другое в *вооружении*, на чем основывается *превентивное* право (*ius praeventionis*) либо же *внушающее страх* возрастание (благодаря завоеваниям) *могущества* (*potentia tremenda*) какого-либо другого государства. Таковое возрастание есть нанесение ущерба менее могущественному в силу одного лишь *положения*, — до всякого *действия* — *превосходящего своей мощью государства*, и в естественном состоянии подобное нападение во всяком случае правомерно. На этом, следовательно, покоится право равновесия всех активно соприкасающихся друг с другом государств.

Что же касается *оскорбления действием*, дающего *право на войну*, то сюда относится удовлетворение по собственному почину за обиду, нанесенную народу народом другого государства, *возмездие* (*retorsio*) без попытки добиться возмещения (мирным путем) от другого государства, что по своим формальным признакам сходно с внезапным началом войны без предварительного отказа от мира (без *объявления войны*): ведь если хотят найти какое-либо право в состоянии войны, то должно быть принято нечто аналогичное договору, а именно должно иметь место *принятие* заявления противной стороны, что обе стороны желают добиваться своего права таким путем.

§ 57

Право *во время* войны — это как раз то в международном праве, что вызывает наибольшую трудность, а именно составить себе понятие об этом праве и мыслить какой-то закон в этом свободном от законов состоянии (*inter arma silent leges*²⁴), не впадая в противоречие с самим собой; право это должно было бы быть следующим:

вести войну, руководствуясь такими принципами, согласно которым еще остается возможность выйти из указанного естественного состояния государств (в области внешних взаимоотношений) и вступить в правовое состояние.

Ни одна война между независимыми государствами не может быть *карательной войной* (*bellum punitivum*). В самом деле, наказание может иметь место лишь при отношениях старшего (*imperantis*) к подчиненному (*subditum*), а взаимоотношения двух государств не таковы. — Точно так же эта война не может быть *истребительной* (*bellum internecinum*) или войной ради *порабощения* (*bellum subiuvatorium*); такая война была бы моральным уничтожением государства (народ которого либо растворяется в массе народа победившего государства, либо попадает в рабство). [И это] не потому, что такое вынужденное средство, пускаемое в ход государством для достижения состояния мира, само по себе противоречит государственному праву, а потому что идея международного права содержит в себе лишь понятие антагонизма в соответствии с принципами внешней свободы — сохранение *своего*, но не способ приобретения, который из-за возрастания мощи одного из государств может стать угрозой для другого.

Государству, которому объявлена война, разрешены всевозможные средства защиты, однако не те, пользование которыми сделало бы его подданных неспособными быть гражданами; ибо в таком случае это государство и себя сделало бы неспособным выступать согласно международному праву в междугосударственных отношениях в качестве лица (которое имело бы равные права с остальными). К таким средствам относятся: использование своих подданных в качестве шпионов, использование их и даже иностранцев в качестве убийц, отравителей (к этому разряду можно было бы отнести и метких стрелков, которые подстерегают в засаде одиночек) или же лишь для распространения ложных слухов; одним словом, нельзя пользоваться такими вероломными средствами, которые могут уничтожить доверие, требующееся для создания будущего прочного мира.

В войне разрешено возлагать на побежденного противника поставки и контрибуции, но не разрешено грабить народ, т.е. насильно отнимать у отдельных лиц то, что им принадлежит (это было бы ведь разбоем: не по-

бежденный народ, а государство, под властью которого он находился, вело эту войну *через посредство* народа); сумма контрибуции должна быть назначена и взиматься с выдачей расписок, дабы при заключении мира соразмерно распределить повинности, наложенные на страну или на провинцию.

§ 58

Право *после войны*, т.е. в момент заключения мирного договора и в отношении его последствий, состоит в следующем: победитель ставит условия и ведутся *переговоры*, цель которых — прийти к соглашению с побежденным относительно этих условий и добиться заключения мира, и притом не в соответствии с каким-либо правом, которое имеет победитель якобы в оправдание за мнимое оскорбление со стороны своего противника, а так, что, оставляя этот вопрос открытым, победитель опирается на собственную мощь. Поэтому победитель не может требовать возмещения военных расходов, так как в этом случае он должен был бы выдать войну своего противника за несправедливую; даже если он в мыслях и держит этот довод, он все же не может его привести, ибо иначе он объявил бы войну карательной и снова нанес бы оскорбление. К указанному праву относится и обмен (без всякого выкупа) военнопленными, не считаясь с тем, что число их может быть неодинаковым.

Побежденное государство или его подданные не теряют в результате завоевания страны свою гражданскую свободу, так что оно не низводится на положение колонии, а подданные — на положение рабов; в противном случае война была бы карательной, а такая война противоречит себе самой. — *Колония*, или провинция, — это народ, который хотя и имеет свой строй, законодательство и территорию, на которой граждане другого государства всего лишь пришельцы, однако это государство имеет над таким народом высшую *исполнительную* власть и называется *метрополией*. — Колония находится под властью этого государства, однако имеет самоуправление (через свой собственный парламент, во всяком случае под председательством вице-короля) (*civitas hybrida*). Метрополией были

Афины по отношению к различным островам, а теперь Великобритания по отношению к Ирландии.

Еще в меньшей мере может быть следствием победы над народом в войне *холопство* и его правомерность, так как в этом случае надо было бы допустить, что война была карательной. И уже совсем невозможно наследственное холопство, которое вообще есть абсурд, так как вину за чье-либо преступление нельзя наследовать.

Что с заключением мира связана *амнистия*, это заложено уже в самом его понятии.

§ 58

Право мира — это: 1) право находиться в состоянии мира, когда по соседству идет война, или право *нейтралитета*; 2) право требовать уверения в прочности заключенного мира, т.е. право *гарантии*; 3) право на взаимное *объединение* (федерацию) ряда государств для совместной *защиты* от любых внешних или внутренних возможных нападений, но не на объединение для нападения или внутренних завоеваний.

§ 60

Право государства по отношению к *несправедливому врагу* не имеет ограничений (правда, с точки зрения качества, а не количества, т.е. степени), т.е. государство, которому был причинен ущерб, может использовать для отстаивания *своего* не *все*, правда, средства, но сами по себе допустимые — в той мере, в какой ему позволяют его силы. — Что же такое, по понятиям международного права (в котором, как и вообще в естественном состоянии, каждое государство есть судья в своем собственном деле), *несправедливый враг*? Это — тот, чья публично выраженная (будь то словом или делом) воля *выказывает* максимум, согласно которой, если сделать ее всеобщим правилом, невозможно состояние мира между народами и должно быть увековечено естественное состояние. Сюда относится такое нарушение публичных договоров, о котором можно предполагать, что оно касается дела всех

народов, поскольку из-за этого нарушения под угрозой оказывается их свобода, почему от них и требуется объединение против подобного бесчинства для того, чтобы лишить этого врага силы, давшей ему возможность нарушить договоры, но не для того, чтобы разделить страну врага и как бы стереть ее с лица земли, так как это было бы несправедливостью по отношению к народу [этой страны], который нельзя лишить его первоначального права — права объединения в общность; указанный союз должен дать возможность этому народу принять другое устройство, которое по самой своей природе не благоприятствовало бы наклонности к войне.

Впрочем, выражение: “Несправедливый враг в естественном состоянии” — это *плеоназм*; ведь само естественное состояние есть состояние несправедливости. Справедливым врагом был бы тот, сопротивляться которому было бы с моей стороны несправедливо; но в этом случае он и не был бы моим врагом.

§ 61

Поскольку естественное состояние народов, равно как и отдельных людей, — это состояние, из которого необходимо выйти, для того чтобы вступить в законное состояние, то до этого всякое право народов и все внешнее *мое и твое* государств, приобретаемое или сохраняемое войной, лишь *временны* и только в общем *союзе государств* (аналогичном союзу, благодаря которому народ становится государством) это право может стать *окончательно* действительным и истинным *состоянием мира*. Но так как при слишком большом расширении такого государства народов, охватывающего значительные территории, управление этим государством, а стало быть, и защита каждого отдельного его члена должны в конце концов стать невозможными, а многочисленность подобных объединений опять-таки приводит к состоянию войны, то *вечный мир* (конечная цель всего международного права) есть, разумеется, неосуществимая идея. Но политические принципы, нацеленные на то, чтобы вступать в такие [международные] связи, которые служили бы постоянному *приближению* к состоянию вечного мира, вполне осуществимы, поскольку такое

приближение есть задача, основанная на долге и, стало быть, на праве людей и государств.

Такой союз нескольких государств для сохранения мира можно назвать *постоянным конгрессом государств*, присоединиться к которому не возбраняется ни одному из соседних государств; нечто подобное (по крайней мере в том, что касается формальностей международного права с целью сохранения мира) имело место еще в первой половине текущего столетия, а именно собрание Генеральных штатов в Гааге; на нем министры большинства европейских дворов и даже самых маленьких республик жаловались на враждебные выпады со стороны других; тем самым они мыслили себе Европу как единое федеративное государство, которое они рассматривали как бы в качестве третейского судьи в этих их публичных спорах; вместо этого в дальнейшем международное право осталось только в книгах, полностью исчезнув из [министерских] кабинетов, или же, после того как была уже применена сила, оно было в форме дедукций доверено тайникам архивов.

Однако под конгрессом разумеется здесь лишь созываемое в свободной форме, в любое время *могущее быть распущенным* собрание различных государств, а не такое объединение, которое (подобно Американским Штатам) основано на конституции и потому не подлежит роспуску; только при помощи такого конгресса может быть осуществлена идея учреждения публичного права народов, разрешающего споры между ними так, как это подобает цивилизованным народам, как бы судопроизводством, а не варварским (дикарским) способом, т.е. войной.

ПУБЛИЧНОГО ПРАВА РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

ПРАВО ГРАЖДАНИНА МИРА

§ 62

Эта идея разума — идея *мирной*, хотя еще не дружеской, общности всех народов земли без исключения, которые могут вступать друг с другом в полезные отноше-

ния, — вовсе не человеколюбивая (этическая) идея, а *правовой* принцип. Природа заключила все эти народы (в силу шарообразности заселяемого ими пространства, представляющего собой *globus terraqueus*) в определенные границы, и так как владение территорией, на которой может обитать житель земли, мыслимо лишь как владение частью определенного целого, следовательно, как такое владение, на которое каждый житель *первоначально* имеет право, то все народы первоначально состоят в общности земли, но не в *правовой* общности владения (*communio*) и тем самым не в общности пользования землей или собственности на землю, а в физическом возможном *взаимоотношении* (*commercium*), т.е. во всестороннем отношении одного ко всем остальным, для того чтобы *предлагать* себя для взаимного общения; [каждый человек] имеет право пытаться вступать в такое общение, и за это чужестранец не вправе встречать его как врага. — Это право, поскольку оно имеет в виду возможное объединение всех народов для [установления] определенных всеобщих законов их возможного общения, можно назвать правом *гражданина мира* (*ius cosmopoliticum*).

Казалось бы, моря могут лишить народы всякого общения между собой, и тем не менее они благодаря судоходству как раз и есть самые благоприятные естественные условия для сношения между народами, которое, чем больше имеется близких друг к другу *побережий* (например, Средиземноморское побережье), тем больше может быть оживленным, причем посещение этих прибрежных стран и еще в большей мере заселение их для установления связи с метрополией приводит также к тому, что зло и насилие в каком-либо одном месте нашего земного шара чувствуются повсеместно. Но такое возможное злоупотребление не может уничтожить право гражданина Земли *пытаться* вступать в общение со всеми и с этой целью *посещать* все страны на Земле, хотя это не есть право *поселения* на территории другого народа (*ius incolatus*); для такого поселения требуется особый договор.

Возникает, однако, вопрос: может ли какой-нибудь народ *располагаться* (*accolatus*) в новооткрытых странах

и вступать во владение по соседству с народом, который уже поселился в данной местности, без его на то согласия? — Когда заселение происходит в такой отдаленности от местонахождения первого [из этих народов], что ни один из них, пользуясь своей землей, не причиняет другому ущерба, то в праве на такое заселение не приходится сомневаться; но если это пастушеские или охотничьи народы (как, например, готтентоты, тунгусы или большинство американских народностей), пропитание которых возможно только при наличии обширных необитаемых территорий, то такое заселение может произойти не с помощью силы, а по договору, и при заключении самого этого договора нельзя пользоваться неосведомленностью коренных жителей в вопросе об уступке подобных местностей; хотя оправдательные причины достаточно правдоподобны, чтобы такого рода насилие казалось служащим для блага мира — отчасти тем, что дикие народы приобщаются к культуре (таков, например, предлог, с помощью которого даже Бюшинг²⁵ хочет оправдать кровавое введение христианства в Германии), отчасти же ради очищения своей собственной страны от негодных людей в надежде на исправление их или их потомства в другой части света (например, в Новоголландии), — тем не менее все эти мнимодобрые намерения не могут смыть пятно несправедливости применяемых при этом средств. — Если же на это возразят, что при таких сомнениях в допустимости силой устанавливать состояние законности, быть может, вся земля до сих пор оставалась бы в состоянии беззакония, то такого рода возражение так же мало может уничтожить указанное правовое условие, как и предлог, который выдвигают сторонники революций в государствах, а именно что когда государственный строй негоден, народу следует преобразовать его силой и вообще раз и навсегда проявить несправедливость, дабы потом тем прочнее была установлена и процветала справедливость.

* * *

Заключение

Если кто-то не может доказать, что вещь существует, то пусть он попробует доказать, что она не существует. Если же ни то, ни другое ему не удастся (весьма частый случай), то он может еще спросить: *заинтересован* ли он в *принятии* того или другого положения (с помощью гипотезы), и если да, то в теоретическом или практическом отношении, т.е. для того ли, чтобы только объяснить себе некоторое явление (как, например, для астронома обратное движение или неподвижность планет), или же для того, чтобы достигнуть определенной цели, которая в свою очередь может быть либо *прагматической* (чисто технической целью), либо *моральной*, т.е. такой, поставить перед собой которую есть максима, а сама максима есть долг. — Само собой разумеется, что мы здесь сделали своим долгом не *предположение* (suppositio) о выполнимости упомянутой цели, которое есть чисто теоретическое и к тому же проблематичное суждение, ведь для этого (чему-то верить) нет обязательности; наш долг здесь — поступать в соответствии с идеей этой цели, если даже нет ни малейшей теоретической вероятности того, что цель эта будет достигнута; однако невозможность достижения ее также нельзя показать.

Итак, морально-практический разум произносит в нас свое неотменимое veto: *никакой войны не должно быть*; ни войны между мной и тобой в естественном состоянии, ни войны между нами как государствами, которые внутренне хотя и находятся в законном состоянии, но внешне (во взаимоотношениях) — в состоянии беззакония; война — это не тот способ, каким каждый должен добиваться своего права. Следовательно, вопрос уже не в том, реален ли вечный мир или нереален (ein Ding oder Unding sei) и не обманываемся ли мы в нашем теоретическом суждении, когда допускаем первое; вопрос в том, что мы должны поступать так, как если бы было реально то, чего, быть может, нет, должны содействовать обоснованию его и принятию такого строя, который представляется нам для этого наиболее пригодным (может быть, республиканизм всех государств вместе и каждого в отдельности), дабы установить вечный мир и положить конец проклятой войне, на которую до сих пор как на главную цель были направлены

внутренние устройства всех без исключения государств. И если бы даже полное осуществление этой цели оставалось всегда лишь благим пожеланием, все же мы, без сомнения, не обманываемся, принимая максимум неустанно действовать в этом направлении, ибо эта максима — наш долг; если же мы сочли бы моральный закон в нас обманом, то это вызвало бы отвратительное желание отречься от всякого разума и по своим основоположениям зачислить себя наряду с остальным животным миром в один и тот же механизм природы.

Можно сказать, что установление всеобщего и постоянного мира составляет не просто часть, а всю конечную цель учения о праве в пределах одного лишь разума; ведь состояние мира — это единственное гарантированное *законами* состояние *моего и твоего* среди множества живущих по соседству друг с другом людей, стало быть людей, существующих вместе при одном государственном строе; но правило, [которым им следует руководствоваться], должно быть заимствовано не из опыта других людей (которым до сих пор удавалось наилучшим образом им пользоваться) в качестве нормы для других, а вообще а priori заимствовано разумом из идеала правового объединения людей под публичными законами, ибо все примеры обманчивы (они могут лишь пояснять, но ничего не могут доказать) и, таким образом, нуждаются в метафизике, необходимость которой неосторожно признают даже те, кто над ней смеется, когда, например, как это часто бывает, они говорят: “Наилучший строй тот, где власть принадлежит не людям, а законам”. В самом деле, что может быть более метафизически сублимированным, чем именно эта идея, которая все же в соответствии с их собственным утверждением обладает самой верной объективной реальностью, легко обнаруживаемой и в происходящих случаях, и которая единственная — если только ее испытывают и проводят не революционным путем, скачком, т.е. насильственным ниспровержением существующего до этого неправильного строя (ибо в этом случае вмешался бы момент уничтожения всякого правового состояния), а путем постепенных реформ в соответствии с прочными принципами, может при непрерывном приближении привести к высшему политическому благу — вечному миру.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПОЯСНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К МЕТАФИЗИЧЕСКИМ НАЧАЛАМ УЧЕНИЯ О ПРАВЕ

Поводом к этим замечаниям служила для меня главным образом рецензия на эту книгу в "Götting. Anz." № 28 от 18 февраля 1797 года²⁶; рецензия эта написана вдумчиво и с проницательностью исследователя, при этом, также с сочувствием и "надеждой, что указанные начала останутся достижением для науки и в дальнейшем"; я хочу использовать эту рецензию как путеводную нить для моих рассуждений и, кроме того, для некоторого дальнейшего развития этой системы.

* * *

Сразу же в начале *Введения* к учению о праве мой проницательный рецензент наталкивается на одну дефиницию. — Что такое *способность желания*? "Это, — говорится в тексте, — способность через свои представления быть причиной предметов этих представлений". — Против этой дефиниции делается такое возражение: "Она сводится на нет, коль скоро отвлекаются от *внешних* условий последствия желания. — Однако способность желания представляет собой кое-что и для идеалиста, хотя для него внешний мир ничто". — *Ответ*: Разве не существует также сильной и в то же время заведомо тщетной тоски (например, "будь на то воля божья, этот человек мог бы еще жить"), которая хотя и не связана с поступком (*tatleer*), однако не лишена

последствий (nicht folgeleer) и хотя не воздействует на внешние предметы, зато сильно действует на внутренний [мир] самого субъекта ([например], делает его больным)? Желание как *стремление* (nisus) стать через свое представление *причиной*, даже если субъект понимает недостаточность этой причины для желаемого действия, все же есть каузальность, по крайней мере во внутреннем [мире] субъекта. — Недоразумение же здесь заключается в следующем: так как сознание своей способности вообще (в указанном случае) есть в то же время сознание своей *неспособности* в отношении внешнего мира, данная дефиниция неприменима к идеалисту; между тем, поскольку здесь вообще идет речь только об отношении причины (представления) к действию (чувству), каузальность представления (будь то внешняя или внутренняя) относительно предмета этого представления неизбежно должна мыслиться в понятии способности желания.

1

Логическая подготовка одного нового смелого правового понятия

Когда занимающиеся правом философы хотят подняться до метафизических начал учения о праве (без которых все их право было бы лишь статутарным), им не может быть безразличен вопрос об обеспечении полноты деления ими правовых понятий: в противном случае их наука будет не *основанной на разуме системой*, а мешаниной. — *Топика* принципов должна быть полной ради формы системы, т.е. должно быть указано *место* для понятия (locus communis), которое остается свободным для этого понятия в соответствии с синтетической формой деления, как бы потом ни доказывали, что то или иное понятие, поставленное на данное место, само по себе противоречиво и не подходит для этого места.

Ученые правоведы до сих пор заняли только два общих места: место *вещного* и место *личного* права. Естественно задать следующий вопрос: поскольку остаются как члены априорного деления еще два свободных места, получаемых от одной лишь формы объединения обоих в одно понятие, а именно место для лично-вещного права,

равно как и место для вещно-личного права, то будет ли такое вновь прибавленное понятие приемлемым и должно ли оно уже теперь встречаться, хотя бы лишь проблематично, в полной таблице деления? Последнее не допускает сомнения. Действительно, чисто логическое деление (отвлекающееся от содержания познания — от объекта) всегда есть *дихотомия*; например, каждое право есть либо вещное, либо невестное право. Но то деление, о котором здесь идет речь, а именно метафизическое, может быть и тетрахономией, потому что кроме двух простых членов деления прибавляется еще два отношения, а именно отношения ограничивающих право условий, при которых одно право сочетается с другим; возможность такого сочетания требует особого исследования. — Понятие *лично-вещного права* сразу же отпадает, так как нельзя мыслить право *вещи* по отношению к *лицу*. Но спрашивается: так же ли нелепо здесь обратное отношение или же такое понятие, а именно *вещно-личного права*, не только не содержит внутреннего противоречия, но и составляет необходимое понятие (данное а priori в разуме) для понятия внешнего *мое* и *твое*, [указывающее], что *лица рассматриваются* так же, как вещи, хотя и не во всех отношениях, однако ими *обладают* и во многих отношениях обращаются с ними, как с вещами.

2

Обоснование понятия вещно-личного права

Итак, дефиниция вещно-личного права вот какова: это право человека иметь какое-нибудь *лицо*, кроме себя, как *свое**. Я намеренно говорю: *лицо*, ибо всяким

* Я здесь не говорю: иметь какое-нибудь лицо как *мое* лицо (als die meinige) (не употребляю здесь прилагательного), а говорю: как *мое* (to meum, т.е. употребляю здесь существительное). В самом деле, я могу сказать: это — *мой отец*, что обозначает лишь мое физическое отношение (связи) к нему вообще, например “я имею отца”. Но я не могу сказать: я имею отца как *мое*. Если же я говорю: *моя жена*, то это обозначает особое, а именно правовое, отношение

другим человеком, который лишился своей личности (стал холопом) из-за совершенного им преступления, можно, конечно, располагать как *своим*; но не об этом вечном праве здесь идет речь.

Составляет ли это понятие “как новый феномен на юридическом небосклоне” некую *stella mirabilis* (явление, вырастающее до размеров звезды первой величины, дотоле никогда не виданное, постепенно вновь исчезающее и, может быть, когда-нибудь возвращающееся) или же это просто *падающая звезда*, мы сейчас рассмотрим.

3 Примеры

Иметь что-то внешнее *своим* означает владеть, основываясь на праве; владение же — это условие возможности пользования. Когда указанное условие мыслится только как физическое, владение называется *держанием*. — Одного лишь правомерного держания недостаточно, правда, для того, чтобы на этом основании выдать предмет за *мое* или сделать его таковым; но когда я правомочен, на каком бы то ни было основании, настаивать на держании предмета, который ускользает или вырывается [кем-то] из-под моей власти, то это правовое понятие есть знак (подобно действию в отношении его причины) того, что я считаю себя правомочным обращаться с этим предметом как со *своим* и именно так пользоваться им, а себя считаю находящимся по отношению к нему в *умопости-гаемом* владении им.

Свое означает здесь, правда, *свое* не в смысле собственности на лицо другого (так как человек не может быть собственником ни самого себя, ни тем более другого лица), а лишь *свое* в смысле права пользования (*iūs utendi, fruendi*) — права непосредственно пользоваться

владельца к предмету владения (даже если предмет этот — лицо) как к *вещи*. Владение же (*физическое*) — это условие возможности *обращения* (*manipulatio*) с чем-то как с вещью, хотя в каком-то другом отношении оно должно рассматриваться и как лицо.

данным лицом как средством для своей цели *подобно* вещи, но без нанесения ущерба его личности.

Однако цель эта как условие правомерности пользования должна быть морально необходимой. Мужчина не может желать женщину для того, чтобы *пользоваться* ею как вещью, т.е. испытывать непосредственное удовольствие от чисто животного общения с ней, равно как и женщина не может отдаваться ему для этого, не отказываясь, как и мужчина в этом случае, от своей личности (плотское или скотское совокупление), т.е. не могут этого, не состоя в браке, в который в качестве взаимной отдачи себя как лица во владение другого должно *заранее* вступить, дабы не потерять человеческий облик (entmenschen) из-за плотского пользования друг другом.

Без этого условия плотское наслаждение в принципе (хотя и не всегда по результату) сродни *каннибализму*. *Истребляется* ли [плоть] ртом и зубами, или же женская плоть из-за беременности и возможного смертельного исхода родов, а мужская — в результате истощения от частых притязаний женщины на половую силу мужчины, различие здесь только в способе пользования, и одна сторона в отношении другой при таком взаимном пользовании половыми органами действительно представляет собой *потребляемую вещь*²⁷ (res fungibilis): если бы кто-то сделал себя такой вещью посредством *договора*, то договор был бы противозаконным (raptum iure).

Точно так же мужчина и женщина не могут произвести на свет ребенка как свой совместный *продукт* (res artificialis), не взяв на себя по отношению к ребенку и по отношению друг к другу *обязательство* содержать его; иначе это то же самое, что приобретение (правда, только по форме) человека *подобно* вещи (лишь в соответствии с вещно-личным правом). Родители* имеют право по отношению к любому владельцу ребенка, вырванного из-под их власти (ius in re), и в то же время

* В соответствии с немецкой орфографией слово Älteren обозначает seniores, Eltern же — parentes²⁸; в произношении это не различается, но по смыслу различие очень велико.

право принуждать ребенка к любой работе и любому исполнению их приказаний, которые не противоречат возможной соответствующей законам свободе (*ius ad rem*); следовательно, они имеют и личное право на своего ребенка.

Наконец, когда с наступлением совершеннолетия долг родителей содержать ребенка прекращается, они еще имеют право использовать своих детей как членов семьи, подчиняющихся их приказаниям, для поддержания домашнего быта до их отделения от семьи; это долг родителей в отношении своих детей, вытекающий из естественного ограничения права родителей. До указанного момента дети — домочадцы и принадлежат к семье, но после отделения принадлежат к ее прислуге (*famulatus*), которая, следовательно, может быть присовокуплена к своему хозяина дома не иначе как по договору (в качестве его домашних слуг). Равным образом и слуги вне семьи могут на основе вещно-личного права быть причислены к своему хозяина дома и по договору приобретены в качестве челяди (*famulatus domesticus*). Такой договор — не просто договор о найме труда (*locatio conductio operae*), а договор об отдаче себя как лица во владение хозяина дома, т.е. договор о найме лица (*locatio conductio personae*), отличающийся от договора о найме труда тем, что челядь соглашается на все дозволенное, что относится к благополучию домашнего быта и не возлагается на нее как специально заказанная и особо определенная работа; нанятый же на определенную работу (ремесленник или поденщик) не становится своим другим лицом и, стало быть, не есть член семьи. — Хозяин дома не может (*via facti*) завладеть нанятым на определенную работу как вещью, даже если он живет в его доме (*inquilinus*), потому что этот работник не состоит в правовом владении другого лица, которое обязывает его к выполнению определенных работ; хозяин дома должен на основе личного права настаивать на выполнении обещанных работ, которое обеспечивается правовыми средствами (*via iuris*). — Вот то, что можно сказать в объяснение и защиту необычного, вновь прибавленного правового основания в естественном законоведении, которым, однако, молчаливо пользовались всегда.

Далее, мне ставится в упрек как гетеродоксия в естественном частном праве также и утверждение: "*Покупка уничтожает наем*" ("Учение о праве", § 31, стр. 129²⁹).

То, что можно отменить наем дома до истечения обусловленного времени жительства съемщика и, следовательно, нарушить казалось бы данное ему обещание, если только это делается в обычное время переезда и в обычный, установленный гражданским законодательством срок, с первого взгляда представляется противоречащим всем договорным правам. — Если, однако, можно доказать, что съемщик, заключая свой контракт о найме, знал или должен был знать, что данное ему обещание *сдающего внаем* как собственника естественно (без особого указания в контракте), стало быть молчаливо, связано с условием: *если только сдающий внаем не будет вынужден в течение указанного срока продать свой дом* (или, обанкротившись, вынужден будет предоставить свой дом займодавцам), — то становится ясно, что сдающий внаем не нарушает своего обещания, уже самого по себе разумно обусловленного, и право съемщика не ущемляется в случае расторжения контракта до истечения срока найма.

В самом деле, право съемщика, вытекающее из контракта о найме, — это *личное* право на то, что одно определенное лицо должно предоставить другому (*ius ad rem*), а не право по отношению к каждому владельцу вещи (*ius in re*), [т.е.] не *вещное* право.

Конечно, съемщик мог оградить себя в своем *контракте о найме* и приобрести себе вещное право на дом; но для этого ему нужно было, чтобы контракт на дом того, кто сдает внаем, как закрепленный на земле, был *внесен в ипотечную книгу*; в этом случае ни отказ собственника, ни даже смерть его (естественная или гражданская — банкротство) не могли бы съемщика лишить его прав до истечения обусловленного контрактом времени. Если же он этого не сделал или потому, что хотел сохранить свободу снять другой дом на лучших условиях, или же потому что хозяин не пожелал, чтобы на его доме лежало такое *opus*, то из этого надо сделать вывод, что в отношении срока прекращения [контракта] (речь идет не о сроке, обусловленном гражданским законодательством)

каждый из них отдавал себе отчет в том, что он заключил молчаливо обусловленный контракт о том, что контракт о найме может быть снова расторгнут по соображениям удобства той или другой стороны. Правомочие уничтожить наем через покупку подтверждают некоторые правовые последствия из такого *голого* контракта о найме; в самом деле, в случае смерти съемщика от его наследника не требуется обязательства продлить наем, потому что это лишь обязательство по отношению к определенному лицу и оно прекращается со смертью этого лица (причем, однако, законное время прекращения [контракта] непременно должно учитываться). Точно так же право съемщика, как такового, не может распространяться на его наследников без особого договора; равным образом съемщик без специального соглашения не правомочен при жизни обеих сторон назначать *субарендатора*.

5

Дополнение к разбору понятия *права наказания*

Сама идея государственного устройства *людей* содержит в себе понятие карающей справедливости, принадлежащей верховной власти. Возникает лишь вопрос, безразличны ли для законодателя способы наказания, если только они годятся в качестве средства устранения преступления (как нарушения государственной безопасности в вопросе владения каждым *своим*), или же надо принимать также во внимание уважение к человечеству в лице преступника (т.е. уважение к роду [человеческому]), и притом исходя из чисто правовых оснований, поскольку я все еще считаю *ius talionis* по форме единственной а *priori* определяющей (а не взятой из опыта, который указывал бы, какие целительные средства для этого наиболее сильнодействующие) идеей, служащей принципом карающего права*. — Как, однако, будет об-

* В каждом наказании есть нечто задевающее (с полным правом) чувство чести обвиняемого, потому что наказание содержит в себе чисто одностороннее принуждение, и, таким образом, его досто-

стоять дело с наказаниями за преступления, не допускающие никакой *отплаты*, так как эти наказания или сами по себе невозможны, или сами были бы наказуемым преступлением против *человечества* вообще, как, например, изнасилование, а также мужеложество или скотоложество? Первые два из указанных преступления [следует наказывать] кастрацией (как белых или черных евнухов в гареме), последнее — вечным изгнанием из гражданского общества, потому что такой человек сам себя сделал недостойным общества людей. *Per quod quis peccat, per idem punitur et idem.* — Указанные преступления потому и называются *противоестественными*, что они совершаются против самого человечества. — *Произвольно* наказывать за них — это противоречит букве понятия *карающей справедливости*. Преступник лишь в том случае не может жаловаться, что с ним поступили не по праву, когда он сам своими руками совершил преступление и когда его постигает, если не по букве, то по духу карающего закона, то самое зло, которое он совершил против другого.

6

О праве давности

“Право *давности* (*usucapio*) должно быть обосновано, согласно указанному на стр. 131 и сл., естественным пра-

инство гражданина как такового в некоторых случаях по меньшей мере не принимается во внимание: его подчиняют внешней обязанности, которой он со своей стороны не может противиться. Знатный и богатый человек, которого подвергают денежному штрафу, испытывает больше унижения от необходимости склониться перед волей низестоящего, чем от потери денег. *Карающую справедливость* (*iustitia punitiva*), поскольку аргумент *наказуемости* — *моральный аргумент* (*quia peccatum est*), следует здесь отличать от *благоразумия* в вопросах наказаний, которое носит чисто *прагматический* характер (*pe peccetur*) и основывается на опыте относительно того, какие средства действуют сильнее всего для предотвращения преступления; такое *благоразумие* занимает в топике правовых понятий совсем иное место, *locus iusti*, но не место *conductibilis* или *полезного* для определения цели, и не место одного лишь *honesti*, место которого следует искать в этике.

вом. Ибо если не допустить, что честным владением можно обосновать *идеальное приобретение*, как это здесь называется, то вообще никакое приобретение не было бы гарантировано как окончательное. (Но господин К[ант] даже в естественном состоянии допускает лишь предварительное приобретение и настаивает поэтому на юридической необходимости гражданского устройства. — Я утверждаю себя в качестве честного владельца лишь по отношению к тому, кто не может доказать, что он до меня был *честным владельцем* той же вещи и перестал им быть не по своей воле.)” — Не об этом идет речь, а о том, вправе ли я *утверждать*, что я также собственник, хотя бы и объявился претендент, утверждающий, что он *еще раньше* был истинным собственником вещи, но узнать о его существовании как владельца и о его действительном владении как собственника было бы *абсолютно* невозможно, что бывает тогда, когда этот претендент не представил со своей стороны (по своей ли вине или нет) никакого общезначимого доказательства своего непрерывного владения, например через внесение в матрикул или бесспорной подачей голоса в качестве собственника на гражданских собраниях.

В самом деле, вопрос стоит так: кто должен доказать его правомерное приобретение? На владельца нельзя возложить подобное обязательство (*onus probandi*), ибо в пределах его зафиксированной [документами] истории он состоит во владении вещью. Прежний предполагаемый собственник вещи, согласно правовым принципам, полностью отрезан от ряда последующих ее владельцев промежутком времени, в течение которого он не представлял никакого действительного с гражданской точки зрения доказательства своего [права] собственности. Отсутствие какого бы то ни было публичного акта владения делает его претендентом, не имеющим никаких оснований. (Напротив, здесь, как в теологии, действительно положение: *conservatio est continua creatio*.) Если бы даже и объявился какой-нибудь до сих пор не обнаружившийся, хотя и снабженный задним числом отысканными документами, претендент, то все же и здесь остается сомнение, не появится ли со временем еще какой-нибудь более давний претендент, который сумеет

обосновать свои притязания на еще более раннее владение. — От *длительности* владения вовсе не зависит при этом окончательное *приобретение* вещи по *праву давности* (*acquiere per usucapionem*). В самом деле, нелепо было бы допустить, что нечто неправо становится в конце концов правом лишь потому, что оно долгое время было дозволено. *Пользование* (каким бы оно ни было длительным) предполагает право на вещь, и никак нельзя считать, что право должно основываться на пользовании. Следовательно, *право давности* (*usucapio*) как приобретение благодаря длительному пользованию вещью — это само себе противоречащее понятие. Не менее противоречиво также понятие *лишения притязаний силы за давностью* как *способа сохранения* [владения] (*conservatio possessionis meae per praescriptionem*); правда, оно отличается от предыдущего понятия по аргументу присвоения. А именно это — негативное основание (т.е. совершенное *непользование* своим правом, *непользование* даже тем правом, которое необходимо для объявления себя владельцем) для отказа от притязаний (*derelictio*), который представляет собой правовой акт, т.е. применение своего права по отношению к другому, для того чтобы, лишив его притязаний (*per praescriptionem*), приобрести объект этих притязаний; а это заключает в себе противоречие.

Таким образом, я приобретаю без доказательства и без какого бы то ни было правового акта — мне незачем доказывать, — приобретаю по закону (*lege*); а что же дальше? *Публичное освобождение от притязаний*, т.е. *гарантия моего владения законом* в силу того, что мне не надо доказывать и что я основываюсь на непрерывном владении. Но то обстоятельство, что любое приобретение в естественном состоянии есть лишь предварительное *приобретение*, не имеет никакого влияния на вопрос о *гарантии владения* приобретенным, которая должна предшествовать приобретению.

7

О наследовании

Что касается права наследования, то на этот раз господин рецензента оставила его обычная проницательность, позволявшая ему нащупать нерв моего доказа-

тельства. — Я вовсе не говорю (на стр. 135), будто “каждый человек необходимо принимает каждую *предложенную ему вещь*, принимая которую он может только выиграть, но ничего не может проиграть” (ибо подобных вещей вообще не существует), а [говорю лишь], что каждый в один и тот же момент неизбежно и молчаливо, но при этом также фактически принимает *право предложения*, а именно когда суть дела такова, что взять свое предложение обратно совершенно невозможно, т.е. в момент смерти данного лица: дающий обещание не может теперь отменить свое предложение и принимающий обещание, не нуждаясь в совершении какого-нибудь правового акта, в этот же момент становится акцептантом, но акцептантом не обещанного наследства, а права принять его или отвергнуть. В этот момент при вскрытии завещания он считает, что еще до принятия наследства стал более состоятельным, чем до этого, ибо он приобрел исключительное *правомочие принять* [наследство], что само уже есть состояние. — [Я говорю] при этом, что только при наличии гражданского состояния возможно что-то сделать *своим* другого лица, когда его уже нет; этот переход имущества из рук умершего [в другие руки] ничего не меняет в отношении возможности приобретения в соответствии со всеобщими принципами естественного права, хотя в основу применения их к указанному случаю должно быть положено гражданское устройство. — Вещь, ничем не обусловленное принятие которой или отказ от которой зависит от моего свободного выбора, называется *res iacens*. Если собственник какой-нибудь вещи даром предлагает ее мне (обещает, что она будет моей), например мебель из дома, из которого я как раз собираюсь выехать, то, до тех пор пока он не берет назад свое обещание (что немыслимо, если он тем временем умирает), я имею исключительное право на принятие предложенного (*ius in re iacente*), т.е. один только я могу по своему усмотрению принять ее или отвергнуть; и это право исключительного выбора я приобретаю не посредством особого правового акта — моего заявления: “Я хочу, чтобы у меня было такое право”, а без него (*lege*). — Итак, я могу, правда, заявить, что я хочу, чтобы вещь мне не принадлежала (потому что принятие

этой вещи могло бы, [например], причинить мне неприятности в отношениях с другими людьми), но я не могу хотеть обладать исключительным правом выбора: *должна мне принадлежать эта вещь или нет*; ведь такое право (принятия или отказа [от вещи]) я имею и без заявления о принятии мной [вещи] непосредственно благодаря предложению; ведь если бы я мог даже отказаться от выбора, то я бы выбрал отсутствие выбора, а это было бы противоречием. Такое право выбора переходит ко мне в момент смерти завещателя, благодаря завещанию которого (*institutio heredis*) я хотя и не приобретаю еще ничего из его имущества, однако приобретаю *чисто правовое* (умопостигаемое) владение этим имуществом или его частью; я могу уступить его принятие в пользу других, и, значит, это владение ни на мгновение не прерывается, наследование передается в виде некоего непрерывного ряда от умирающего к назначенному наследнику в силу принятия им [предложения], и таким образом, мне всякого сомнения, подтверждается положение: *testamenta sunt iuris naturae*.

8

О правах государства в отношении вечных пожертвований в пользу его подданных

Пожертвование (*Stiftung*) (*sanctio testamentaria beneficij perpetui*) — это утвержденное государством добровольное благотворительное установление для определенных членов государства и их потомков, существующее до тех пор, пока все они не вымрут. — Такое пожертвование называется *вечным*, если распоряжение о его содержании связано с самим устройством государства (ведь государство должно рассматриваться как вечное). Его благотворение предназначается или для *народа* вообще, или для какой-то объединенной по определенным принципам части народа — *сословия* или *семьи* и всех ее потомков. Примером первого рода пожертвований могут служить *богадельни*, второго — *церкви*, третьего — *сословные организации* (*Orden*) (духовные и светские), четвертого — *майораты*.

Об этих корпорациях и их *праве* наследования гово-

рят, что они не могут быть упразднены, так как такое право становится собственностью наследника, назначенного по *завещанию*, а упразднить такой порядок (*corpus mysticum*) — это все равно что отнять у кого-нибудь *свое*.

А

Благотворительное заведение для бедных, инвалидов и больных, содержащееся на государственные средства (в богадельнях и больницах), действительно никогда не может прекратить свое существование. Но если отдать предпочтение не букве, а смыслу воли завещателя, то могут возникнуть временные обстоятельства, которые делают желательным упразднение такого пожертвования, по крайней мере по форме. — Так, пришли к выводу, что призрение бедных и больных (за исключением тех, кто находится в сумасшедших домах) будет лучше и обойдется дешевле, если пособие будет им выдаваться в виде определенной (соответствующей потребности времени) денежной суммы, на которую они смогут снять для себя помещение там, где захотят — у родственников или знакомых, чем если бы, как, например, в приюте Гринвича, для них устраивались великолепные, но весьма ограничивающие их свободу заведения с дорогостоящим персоналом. — При этом нельзя сказать, что государство отнимает у народа, имеющего право пользоваться таким пожертвованием, [его] *свое*; скорее, государство спешествует народу, выбирая для его содержания более мудрые средства.

В

Духовенство, которое плотски не размножается (католическое), владеет под покровительством государства земельными угодьями и постоянно проживающими на них подданными, принадлежащими к духовному государству (называемому церковью), которому миряне во спасение своей души отдали себя по завещанию в качестве его собственности; и таким образом, духовенство

как особое сословие имеет владения, которые из века в век законосообразно передаются по наследству и в достаточной мере документированы папскими буллами. — Можно ли считать, что полновластием светского государства духовенство может быть лишено этого отношения между ним и мирянами и не означает ли это то же, что силой отнять у кого-нибудь *свое*, ведь была же сделана такая попытка неверующими французской республики?

Вопрос стоит здесь так: может ли церковь принадлежать к государству или государство к церкви как *свое*, ведь две верховные власти не могут подчиняться друг другу без того, чтобы между ними не возникали противоречия. — Что только *первое устройство* (*politico-hierarchica*) может само по себе быть прочным, это само собой *ясно*; ведь всякое гражданское устройство — от *мира сего*, потому что оно есть земная (человеческая) власть, которую вместе с вытекающими из нее следствиями может засвидетельствовать опыт. Верующие же, *царство* которых на небе и в *загробном мире*, должны, если за ними признается устройство, относящееся к небесному царству (*hierarchico-politica*), испытывать земные страдания, подчиняясь верховной власти светских людей. — Следовательно, может существовать только первое устройство.

Религия (в явлении) как вера в церковные установления и власть священников как аристократов такого устройства, или даже когда эта власть единодержавна (папская), не может быть навязана народу или отнята у него никакой гражданской властью; точно так же нельзя отстранять (как это делается в Великобритании в отношении ирландского народа) гражданина от государственной службы и лишать его вытекающих из нее выгод из-за того, что его вероисповедание отличается от религии, исповедуемой двором.

Когда же некоторые набожные и верующие души, дабы молитвами, отпущением грехов и покаянием — за которые назначенные для этого служители (священники) обещают облегчить им участь на том свете — причаститься благодати, которой церковь обещает оделить верующих и после их смерти, приносят что-то в дар на вечные времена, благодаря чему некоторые угоды должны после их смерти перейти в собственность церкви и государство при этом в той или иной *части* или даже в

целом становится в ленную зависимость от церкви, — тогда подобное пожертвование, сделанное якобы на вечные времена, утверждено отнюдь не навечно, государство может в любой момент сбросить с себя это бремя, возложенное на него церковью. — Ведь сама церковь — это институт, основанный исключительно на вере, и, когда заблуждение, содержащееся в указанном мнении, исчезает благодаря просвещению народа, вместе с ним рушится и основанная на этом заблуждении устрашающая власть духовенства, и государство с полным правом завладевает собственностью, присвоенной церковью, а именно землей, подаренной ей по завещаниям. Правда, ленники существовавшего до этого времени института могут на основании своего права потребовать, чтобы им не наносился ущерб на протяжении всей их жизни.

Даже пожертвования на вечные времена в пользу бедных людей или учебных заведений, поскольку они имеют определенный, начертанный пожертвователем характер согласно его идее, не могут быть основаны навечно, и участок земли не может быть навсегда отягощен ими; государство должно иметь право свободно распоряжаться ими в соответствии с потребностями времени. — Что труднее бывает провести эту идею повсеместно (например, иногда бедные студенты вынуждены восполнять недостаточность благотворительного школьного фонда, исполняя хором песни), это не должно никого удивлять; ведь пожертвователь с добрыми, но в то же время и с более честолюбивыми намерениями не хочет, чтобы кто-либо другой вносил в это дело изменения в соответствии со своими понятиями, а желает, чтобы *он* сделался бессмертным. Однако это не меняет сути самого дела, а также права и даже обязанности государства изменить любое пожертвование, если оно мешает поддержанию и поступательному движению государства; таким образом, подобные пожертвования никогда нельзя рассматривать как утвержденные навечно.

С

Если дворянство страны даже при монархическом, а не аристократическом строе бывает дозволенным на определенное время и необходимым в силу определенных

обстоятельств институтом, все же ни в коем случае нельзя утверждать, что это сословие может быть основано навечно и что глава государства не правомочен полностью отменить привилегии этого сословия или что, в случае когда он это делает, он отнимает у (благородных) подданных [их] *свое*, принадлежащее им по наследству. Дворянство — это временное, освященное авторитетом государства цеховое товарищество, которое должно приспособляться к обстоятельствам времени и не должно ущемлять столь долго отодвигавшееся на задний план всеобщее право человека. — В самом деле, ранг дворянина в государстве не только зависит от самого строя, но и составляет всего лишь его акциденцию, что возможно лишь благодаря присущности [его] государству (дворянин как таковой мыслим только в государстве, но не в естественном состоянии). Следовательно, если государство изменяет свой строй, то тот, кто от этого теряет свой титул и свои преимущества, не может сказать, что у него отнимают [его] *свое*, так как он мог называть это своим только при условии неизменности прежней формы государства, а государство имеет право изменить свою форму (например, преобразоваться в республику). — Итак, ни одна сословная организация и никакая привилегия носить знаки ее отличия не дают *вечного* права на такое владение.

D

Что же касается, наконец, пожертвования в виде *майоратов*, когда помещик предписывает по завещанию, чтобы в последовательном ряду наследников владельцем поместья (*Gutsherr*) всегда становился самый старший в семье (по аналогии с государственным строем наследственной монархии, где таковым бывает *государь* [*Landesherr*]), то такого рода пожертвование не только может быть в любое время упразднено с согласия всех родственников со стороны отца, не только не может существовать вечно, как если бы право наследования было тесно связано с землей, и не только нельзя сказать, будто отмена его есть нарушение пожертвования и воли пожертвователя, — но и здесь государство имеет право и даже обязано при

постепенном накоплении причин для его собственного преобразования не давать вновь возродиться такой федеративной системе своих подданных, напоминающих в данном случае вице-королей (по аналогии с монархами и сатрапами), если эта система себя изжила.

Заключение

Под конец господин рецензент делает еще следующее замечание, касающееся изложенных под рубрикой “Публичное право” идей, “относительно которых, — как он говорит, — место не позволяет мне здесь высказаться”: “Насколько нам известно, еще ни один философ не признавал самого парадоксального из всех парадоксальных положений, [а именно] что одна лишь *идея* верховной власти должна меня заставить повиноваться каждому, кто объявит себя моим господином, как своему господину, не спрашивая о том, кто дал ему право мне приказывать. Неужели это одно и то же: повиноваться верховной власти и главе [ее] и считать а priori своим господином то или иное лицо, чье существование не дано даже а priori?” — Ну, допустим, что здесь имеется *парадоксальность*, но, надеюсь, при более тщательном рассмотрении нельзя будет уличить [нас] по крайней мере в *гетеродоксии*; напротив, пусть проницательный и мягко осуждающий основательный рецензент (который, несмотря на то что находит указанное место предосудительным, “считает эти метафизические начала учения о праве в целом полезными для науки”) не пожалеет о том, что он взялся защитить их как заслуживающие по крайней мере повторного исследования от упрямых и поверхностных критических замечаний других.

Мое положение, которое оспаривается как предосудительное, следующее: тому, кто обладает верховной повелевающей и законодательной властью над народом, должно повиноваться, и притом столь юридически безусловно, что наказуемо уже одно стремление публично *доискиваться*, на каком основании она была приобретена, иначе говоря, ставить под сомнение это основание, дабы оспорить его при возможной его недостаточности; *повинуйтесь правительству, имеющему над вами власть*

(во всем, что не противоречит внутренне моральному), — это категорический императив. — Но разум рецензента восстает, кажется, не только против самого этого принципа, который в основу права кладет факт (завладение) как условие, но и того, что *одна лишь идея* верховной власти над народом заставляет меня, принадлежащего к этому народу, без предварительного исследования повиноваться присвоенному праву (учение о праве, § 49).

Любой факт есть предмет в *явлении* (чувств); напротив, то, что может быть представлено только чистым разумом, что должно быть причислено к *идеям*, адекватно которым не может быть дан в опыте ни один предмет, — а таково совершенное *правовое устройство* у людей — это вещь в себе.

Итак, если существует народ, объединенный законами под верховной властью, то он дан как предмет опыта сообразно с идеей единства этого народа *вообще*, подчиняющегося обладающей верховной властью воле, но дан он, конечно, только в явлении; это значит, что правовое устройство в общем смысле слова существует и, хотя бы в нем и было много недостатков и грубых ошибок и оно нуждалось в постепенных серьезных улучшениях, все равно сопротивляться ему безусловно недопустимо и наказуемо; ибо если бы народ считал себя вправе противопоставлять силу этому, пусть еще несовершенному, строю и верховной власти, то он воображал бы, что имеет право заменить силой законодательство, свыше предписывающее все права; а это была бы уничтожающая самое себя высшая воля.

Идея государственного устройства вообще, которая в то же время представляет собой для каждого народа абсолютное веление практического разума, судящего в соответствии с правовыми понятиями, *священна* и неодолима; и хотя бы организация государства сама по себе и не была свободна от изъянов, все равно ни одна подчиненная власть в государстве не может оказывать сопротивление действием законодательствующему главе его, а присущие ему недостатки должны быть постепенно устранены с помощью реформ, которые оно само проводит в отношении себя; ибо в противном случае, если у подданных будет противоположная максима (поступать по

самоуправному произволению), хороший государственный строй сможет быть создан лишь по воле случая. — Веление: “Повинуйтесь правительству, имеющему над вами власть” — не допытывается, каким образом правительство пришло к этой власти (так допытываться можно разве лишь для того, чтобы ее подорвать); ведь правительство, которое уже есть, под властью которого вы живете, уже обладает законодательством, относительно которого вы хотя и можете публично умствовать, однако не можете объявлять себя противостоящими этой власти законодателями.

Безусловное подчинение воли народа (которая сама по себе не объединена, стало быть свободна от закона) *суверенной* (объединяющей всех *единым* законом) воле — это *действие*, которое может быть начато лишь с помощью завладения верховной властью и таким образом впервые утверждает публичное *право*. — Разрешить еще сопротивление этому полновластию (ограничивающее эту верховную власть) означало бы противоречить самому себе; ибо в таком случае эта власть (которой можно сопротивляться) не была бы законодательной верховной властью, которая первая определяет, что есть публично-правое и что нет, а ведь этот принцип уже а priori заложен в *идее* государственного устройства вообще, т.е. в понятии практического разума; правда, для этого принципа нельзя привести ни один *адекватный* пример в опыте, но ни одна идея не должна противоречить ему как норма.

МЕТАФИЗИКА НРАВОВ
ЧАСТЬ ВТОРАЯ
МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА
УЧЕНИЯ О ДОБРОДЕТЕЛИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Если относительно какого-то предмета существует *философия* (система познания разумом из понятий), то для этой философии должна также существовать система чистых, независимых от всяких условий созерцания понятий разума, т.е. некая *метафизика*. — Возникает только вопрос: требуются ли для каждой *практической философии* как учения о долге, стало быть и для *учения о добродетели* (этики), еще и *метафизические начала*, чтобы быть в состоянии излагать ее как истинную науку (систематически), а не только как нагромождение отдельно исследуемых учений (фрагментарно). — Необходимость таких метафизических начал для учения о праве не вызывает ни у кого сомнений, так как это учение независимо от всякой *цели* как материи произволения касается лишь *формального* в произволении, ограничиваемом во внешних отношениях согласно законам свободы. Учение о долге, следовательно, есть здесь лишь *учение о знании* (*doctrina scientiae*)*.

* Именно поэтому *знаток практической философии* не есть *практический философ*. Практический философ тот, который принципом своих поступков делает конечную *цель разума*, связывая с ней также и необходимое для этого знание, которое, будучи направлено на образ действий, имеет дело только с долгом добродетели, и ему незачем прятать тончайшие нити метафизики, когда оно не касается правового долга, ибо только в последнем случае на весах справедливости по принципу равенства действия и противодействия должны быть с математической точностью определены

В этой философии (учении о добродетели) кажется противоречащим самой ее идее обращение к *метафизическим началам*, с тем чтобы очищенное от всего эмпирического (от всякого чувства) понятие долга сделать все же мотивом. В самом деле, какое же мы можем составить убедительное, обладающее геркулесовой силой понятие для преодоления порождающих пороки наклонностей, если добродетель должна брать себе оружие из арсенала метафизики? Ведь метафизика — дело спекуляции, владеть которой могут немногие люди. Поэтому так смешотворны всякие учения о добродетели, излагаемые в аудиториях, с церковных кафедр и в популярных книгах, когда их разукрашивают метафизической мишурой. — Но из-за этого вовсе не бесполезно и не смешно исследовать первые основания учения о добродетели в сфере метафизики; ведь должен же кто-то как философ принять во внимание первые основания этого понятия долга; в противном случае нельзя было бы вообще ожидать ни достоверности, ни ясности в учении о добродетели. Полагаться в этом случае на то или иное *чувство*, которое мы из-за ожидаемого от него действия называем *моральным*, достаточно для школьного учителя, требующего разобраться в следующей задаче как пробном камне долга добродетели: “Если бы каждый в каждом случае сделал бы твою максиму всеобщим законом, то каким образом она бы согласовалась с самой собой?” Но если бы только чувство обязало нас принять это положение в качестве критерия, то долг диктовался бы нам не разумом и мы приняли бы нечто за долг инстинктивно, стало быть вслепую.

В действительности же ни один моральный принцип не основывается на каком-либо *чувстве*, как воображают

мое и твое. В самом деле, здесь речь идет не просто о том, чтобы знать, какой *поступок* есть долг (это легко указать, исходя из целей (*wegen der Zwecke*), которые естественно имеют все люди), а главным образом о внутреннем принципе воли, именно о том, что сознание этого долга есть в то же время и *мотив* поступков, дабы о тех, кто связывает со своим знанием этот философский принцип, можно было сказать: они *практические философы*.

некоторые, а на деле есть не что иное, как смутно представляемая *метафизика*, заложенная от природы в разуме каждого человека; в этом легко может убедиться учитель, который пытается *сократически* — с помощью вопросов и ответов — обучить своего ученика императиву долга и его применению к моральной оценке своих поступков. — *Изложение* (техника) морального принципа вовсе не должно быть всякий раз метафизическим, а язык — схоластическим, если учитель не намерен сделать из своего ученика философа. Но *мысль* должна обращаться к началам метафизики, без которых нельзя ожидать никакой достоверности и чистоты и даже никакой движущей силы в учении о добродетели.

Если же отклониться от этого основоположения и начинать с патологического, или чисто эстетического, или даже морального *чувства* (субъективно практического вместо объективного), т.е. начинать с материи воли, с *цели*, а не с формы воли, т.е. с *закона*, чтобы исходя из этого определять обязанности, то мы, разумеется, не найдем никаких *метафизических* начал учения о добродетели, ибо чувство, чем бы оно ни возбуждалось, всегда *физическое*. — Но тогда учение о добродетели — в школах ли или в аудиториях — погибнет в зародыше. В самом деле, не безразлично, через какие мотивы как средства мы приходим к доброму намерению (к соблюдению всякого долга). — Итак, пусть *метафизика* вызовет отвращение у мнимых учителей мудрости, которые судят об учении о долге подобно *оракулам* и *гениям*, но для тех, кто провозглашает себя метафизиком, неприменный долг — даже в учении о добродетели обращаться к его метафизическим основоположениям и прежде всего самому учиться на них.

* * *

При этом нельзя не удивляться, как же до сих пор можно было согласно объяснениям принципа долга, поскольку этот принцип выводится из чистого разума, сводить его к *учению о счастье*, но так, что для этого было придумано некое *моральное* счастье, независимое от эмпирических причин, что представляет собой противоречащую самой себе нелепость. — Всякий мыслящий чело-

век, поборовший побуждения к пороку и осознавший, что он выполнил свой, подчас тягостный, долг, находится в состоянии душевного покоя и удовлетворенности, которое вполне можно назвать счастьем и в котором добродетель есть награда самой себе. — А эвдемонист говорит: это блаженство, это счастье и есть истинная побудительная причина того, почему человек поступает добродетельно. Не понятие долга непосредственно определяет волю человека, а лишь посредством видимого впереди счастья он побуждается к выполнению своего долга. — Ясно, однако, что так как он может ожидать этой награды за добродетель только от сознания исполненного долга, то это сознание должно предшествовать, т.е. он должен считать себя обязанным исполнить свой долг еще до того и без того, чтобы думать о том, что последствием соблюдения долга будет счастье. Таким образом, эвдемонист со своей *этиологией*³⁰ вращается в *порочном кругу*. Действительно, он может надеяться быть счастливым (или внутренне блаженным) только в том случае, если он сознает соблюдение им своего долга, но побужден к соблюдению своего долга он может быть лишь тогда, когда предвидит, что благодаря этому он станет счастливым. — Но в этом умствовании кроется и *противоречие*. В самом деле, с одной стороны, он обязан соблюдать свой долг, не спрашивая еще, как это повлияет на его счастье, стало быть из *моральных* оснований; с другой же стороны, он может нечто признать своим долгом только в том случае, если может рассчитывать на счастье, которое он обретет благодаря его исполнению, стало быть по патологическому принципу, который прямо противоположен моральному основанию.

В другом месте³¹ (в "Berlinische Monatsschrift") мне удалось, как мне кажется, свести к простым терминам различие между *патологическим* и *моральным удовольствием*. А именно удовольствие, которое должно предшествовать соблюдению закона, чтобы поступать сообразно с законом, есть патологическое удовольствие, и поведение следует здесь естественному порядку; то удовольствие, которому предшествует закон, чтобы оно воспринималось, находится в *нравственном порядке*. — Когда это различие не соблюдается, когда за основопо-

ложение берется *эвдемония* (принцип счастья) вместо *элеутерономии* (принцип свободы внутреннего законодательства), то результат этого — *эвтанасия* (тихая смерть) всякой морали.

Причина этих заблуждений только следующая. Те, кто привык лишь к физиологическим объяснениям, не могут понять категорический императив, из которого повелительно вытекают эти законы; несмотря, однако, на это, они чувствуют себя неодолимо проникнутыми им. Неумение же *объяснить* то, что лежит целиком за пределами указанного порочного круга (*свободу произволения*), как бы ни возвышало душу превосходство человека, [состоящее в том], что он способен иметь такую *идею*, побуждает — из-за горделивых притязаний спекулятивного разума, считающего свою способность в других областях столь значительной, — союзников всемогущества теоретического разума как бы к всеобщему *призыву* противодействовать этой идее и таким образом теперь, а может быть еще длительное время, хотя в конце концов тщетно, оспаривать понятие моральной свободы и делать его по возможности сомнительным.

ВВЕДЕНИЕ В УЧЕНИЕ О ДОБРОДЕТЕЛИ

В древние времена *этика* означала учение о нравственности вообще (*philosophia moralis*), которое также называли учением о долге. Позднее нашли благоразумным перенести это название на одну лишь часть учения о нравственности, а именно на учение о долге, который не подчинен внешним законам (это учение немцы предпочитают называть учением о добродетели); так что теперь система общего учения о долге делится на учение о *праве* (*ius*), которое имеет дело с внешними законами, и на учение о добродетели (*ethica*), которое с ними дела не имеет. Пока этого достаточно.

I

Рассмотрение понятия учения о добродетели

Понятие долга есть уже само по себе понятие о каком-то *принуждении* свободного произволения со стороны закона. Это принуждение может быть *внешним* принуждением или *самопринуждением*. Моральный императив провозглашает через свое категорическое суждение (безусловное долженствование) это принуждение, которое, таким образом, относится не к разумным существам вообще (среди которых могут быть и *святые*), а к людям как к разумным *естественным существам*, которые достаточно несвяты, чтобы у них могло возникнуть желание нарушить моральный закон, хотя они сами признают его авторитет и, даже когда они соблюдают его, делают это *неохотно* (борясь со своими наклонностями), в чем,

собственно, и состоит *принуждение**. — Но так как человек есть *свободное* (моральное) существо, то понятие долга не может содержать никакого иного принуждения, кроме *самопринуждения* (посредством одного лишь представления о законе), когда принимают в соображение внутреннее определение воли (мотивы), ибо только так становится возможным соединять *принуждение* (если бы оно даже было внешним) со свободой произволения, но в таком случае понятие долга будет этическим понятием.

Естественные побуждения, следовательно, содержат в душе человека *препятствия* исполнению долга и (отчасти значительные) противодействующие силы, и человек должен считать себя способным противоборствовать им и при помощи разума не в будущем, а именно теперь одолеть их (также мыслью), т.е. *уметь* делать то, что он *должен* делать согласно безусловному велению закона.

Способность и твердое намерение оказать сопротивление сильному, но несправедливому врагу есть *храбрость* (fortitudo), а в отношении врага нравственного образа мыслей *в нас* есть *добродетель* (virtus, fortitudo moralis). Следовательно, *учение о добродетели* есть общее учение о долге в той части, которая подводит под законы не внешнюю, а внутреннюю свободу.

Учение о праве имело дело только с *формальным ус-*

* Тем не менее, однако, человек в то же время считает себя *как моральное существо* — когда он рассматривает себя объективно, к чему он определен практическим разумом (с точки зрения *человечества* в его собственном лице), — достаточно святым, чтобы *неохотно* нарушать внутренний закон; ведь нет такого нечестивого человека, который, нарушая этот закон, не ощущал бы в себе сопротивления и не чувствовал бы отвращения к себе, при котором он должен принуждать самого себя. — Что человек на таком распутии (где легенда поставила Геракла между добродетелью и наслаждением) охотнее подчиняется наклонности, чем закону, — это явление объяснить невозможно, так как то, что происходит, мы можем объяснить, только выводя его из некоторой причины по законам природы; но при этом мы не могли бы мыслить произволение свободным. — Это взаимно противоположное самопринуждение и его неотвратимость позволяют нам, однако, познавать непостижимое свойство самой *свободы*.

ловием внешней свободы (благодаря согласию с самим собой, когда его максима становилась всеобщим законом), т.е. с *правом*. Этика, напротив, дает нам еще некую *материю* (предмет свободного произволения), *цель* чистого разума, которая представляется также как объективно необходимая цель, т.е. как долг для человека. — В самом деле, так как чувственные наклонности влекут к целям (как к материи произволения), которые могут быть противны долгу, то законодательствующий разум сможет противиться их влиянию не иначе как опять-таки при помощи противоположной моральной цели, которая, следовательно, должна быть дана а priori независимо от наклонности.

Цель есть предмет произволения (разумного существа), посредством представления о котором произволение определяется к действию для создания этого предмета. — Правда, я могу быть принужден другими совершать те или иные поступки, направленные как средства к определенной цели, но не могу быть принужден другими к тому, чтобы *иметь ту или иную цель*; лишь я сам могу *сделать* что-то своей целью. — Но то, что я обязан делать своей целью нечто лежащее в понятиях практического разума, стало быть, иметь помимо формального основания определения произволения (как его содержит право) еще и материальную цель, такую, которую можно было бы противопоставить цели, возникающей из чувственных побуждений, — это было бы понятием *цели*, которая *сама по себе есть долг*. Но учение о ней имело бы отношение не к учению о праве, а к этике, которая одна лишь содержит в своем понятии *самопринуждение* согласно моральным законам.

На этом основании этика может быть определена как система *целей* чистого практического разума. — Цель и долг составляют основу различия между двумя частями общего учения о нравственности. То обстоятельство, что этика содержит обязанности, для исполнения которых мы не можем быть (физически) принуждены другими, есть лишь следствие того, что она представляет собой учение о *целях*, так как *принуждение* к тому, чтобы иметь или ставить перед собой цель, противоречило бы самому себе.

Что этика есть *учение о добродетели* (*doctrina officiorum virtutis*), следует из данной выше дефиниции сопоставленной с обязанностью (*Verpflichtung*) добродетели, особенность которой мы только что показали. — А именно, нет иного определения произволения, способного уже в силу своего понятия не поддаваться принуждению, даже *физическому*, со стороны *произволения* других, кроме определения к *цели*. Другой может, правда, *принудить* меня *делать* то, что не составляет моей цели (а есть лишь средство для [достижения] цели другого), но он не может заставить меня сделать ее *моей целью*; и все же я не могу иметь какую-либо цель, если я не сделаю ее моей. Последнее противоречит самому себе: акт свободы, который вместе с тем не свободен. — Но ставить себе цель, которая в то же время есть долг, — это не противоречие: в таком случае я сам себя принуждаю, что вполне совместимо со свободой*. — Но вопрос теперь в том, как возможна такого рода цель? Ведь возможности понятия вещи (что это понятие не противоречит самому себе) еще недостаточно для допущения возможности самой вели (объективной реальности понятия).

II

Рассмотрение понятия цели, которая есть в то же время долг

Отношение цели к долгу можно мыслить двояко: или исходя из цели найти *максиму* сообразных с долгом поступков, или, наоборот, начиная с максимы, найти *цель*, которая есть в то же время долг. — *Учение о праве* идет

* Чем меньше человек может быть принужден физически и чем больше, наоборот, он может быть принужден морально (одним лишь представлением о долге), тем он свободнее. — Например, если человек, достаточно решительный и твердый, не отказывается от задуманного им развлечения, какие бы вредные последствия этого ему ни рисовали, но при мысли о том, что он в таком случае не выполнит какой-то служебный долг или не сможет позаботиться о больном отце, без колебаний оставит свое намерение, хотя и весьма неохотно, то именно тем он доказывает в высшей степени свою свободу, что не может противостоять голосу долга.

по первому пути. Свободному произволению каждого предоставляется решить, какую цель он намерен поставить себе для своего поступка. Но максима произволения определена а priori, а именно что свобода совершающего поступки совместима со свободой каждого другого, сообразной со всеобщим законом.

Этика, однако, идет по противоположному пути. Ей нельзя исходить из целей, которые может ставить себе человек, и сообразно этому распоряжаться максимами, которые он должен принять, т.е. его долгом, ведь [иначе] это было бы эмпирическими основаниями максимы, которые не дают понятия долга, так как оно (категорическое долженствование) имеет свои корни только в чистом разуме; точно так же если взять максимы согласно указанным целям (которые все корыстны), то, собственно, и речи не может быть о каком-либо понятии долга. — Следовательно, в этике *понятие долга* должно вести к целям, а *максимы* в отношении целей, которые нам следует себе ставить, должны быть обоснованы согласно моральным основоположениям.

Не решая вопроса о том, что же это за цель, которая сама по себе есть долг, и как она возможна, здесь необходимо лишь показать, что такого рода долг называется долгом добродетели и почему он так называется.

Всякому долгу соответствует *некое* право, рассматриваемое как *правомочие* (facultas moralis generatim), но не всякому долгу соответствуют *права* другого (facultas iuridica) принуждать кого-то; называются они особо *правовыми обязанностями*. — Точно так же всякой этической *обязательности* соответствует понятие добродетели, но не всякий этический долг есть поэтому долг добродетели. Не будет этическим долг, который не имеет отношения ни к какой-нибудь цели (материи, объекту произволения), ни к *формальному* в нравственном определении воли (например, что сообразный с долгом поступок должен быть совершен также *на основе долга*). Только *цель, которая есть в то же время долг*, может быть названа *долгом добродетели*. Поэтому имеется не один такой долг, а множество (имеются и различные добродетели); относительно же долга можно мыслить лишь

один добродетельный образ мыслей, но действительный для всех поступков.

Долг добродетели и правовой долг отличаются друг от друга тем, что для последнего морально возможно внешнее принуждение, первый же покоится только на свободном самопринуждении. — Для конечных *святых* существ (которые никогда не могут соблазниться нарушением долга) нет учения о добродетели, для них есть лишь учение о нравственности, которое есть автономия практического разума, в то время как первое есть также *автократия* практического разума, т.е. содержит если не непосредственно воспринимаемое, то все же правильно выведенное из нравственного категорического императива сознание *способности* справляться со своими не повинующимися закону наклонностями, так что человеческая моральность на своей высшей ступени может быть не более как добродетелью, даже если бы она была совершенно чистой (полностью свободной от влияния всех чуждых долгу мотивов), ибо тогда она как идеал (которому должно постоянно приближаться) обычно персонифицируется поэтически под именем *мудреца*.

Добродетель нельзя также определять и оценивать просто как *навык* (как это говорится в удостоенном награды сочинении пастора Кохиуса³²) и приобретенную длительным упражнением *привычку* к морально добрым поступкам. В самом деле, если добродетель не есть результат воздействия обдуманых, твердых и все более чистых основоположений, то она, как и любой другой механизм технически практического разума, не вооружена ни на все случаи, ни для достаточного предохранения себя от изменений, которые могут быть вызваны новыми соблазнами.

Примечание

Добродетели = + а противопоставлена *негативная недобродетель* (моральная слабость) = 0 как *логическое противоречие* (contradictorie oppositum), а порок = - а как *противоположность* (contrarie s. realiter oppositum)³³, и поэтому спрашивать: не нужно ли больше душевной силы для большого пре-

ступления, чем даже для большой добродетели, не только бесполезно, но и непристойно. Ведь под силой души мы понимаем твердость намерения человека как существа, наделенного свободой, стало быть поскольку он владеет собой (в здравом рассудке), т.е. поскольку он в *здоровом* состоянии. Большие же преступления суть пароксизмы, от которых здоровые душой люди содрогаются. Вопрос поэтому сводится к следующему: может ли человек в приступе ярости иметь больше физических сил, чем тогда, когда он в здравом рассудке? С этим можно согласиться, не приписывая ему поэтому больше душевных сил, если под душой понимать жизненный принцип человека в свободном проявлении своих сил. В самом деле, поскольку большие преступления имеют свою причину в силе *ослабляющих* разум наклонностей, что вовсе не доказывает наличия душевных сил, этот вопрос был бы аналогичен другому: может ли человек в приступе болезни проявлять больше силы, чем в здоровом состоянии, — вопрос, на который можно прямо ответить отрицательно, так как отсутствие здоровья, состоящего в равновесии всех телесных сил человека, есть ослабление в системе этих сил, лишь исходя из которой можно судить об абсолютном здоровье.

III

На каком основании мыслят себе цель,
которая есть в то же время долг

Цель есть такой предмет свободного произволения, представление о котором определяет это произволение к поступку, благодаря которому предмет создается. Следовательно, каждый поступок имеет свою цель, и так как никто не может иметь какую-то цель, не делая *самого* предмета своего произволения целью, то иметь цель поступков есть акт *свободы* совершающего поступки субъекта, а не действие *природы*. Но так как этот акт, определяющий цель, есть практический принцип, который предписывает не средства (стало быть, он не обусловлен), а самое цель (следовательно, он безусловен), то

этот принцип есть категорический императив чистого практического разума, стало быть такой, который связывает *понятие долга* с понятием цели вообще.

А такая цель и соответствующий ей категорический императив должны существовать. В самом деле, так как бывают свободные поступки, то должны быть и цели, на которые как на объект должны быть направлены эти поступки. Однако среди этих целей должны быть и такие, которые суть в то же время (т.е. по своему понятию) долг. — Действительно, если бы не было таких целей, то, поскольку не бывает бесцельных поступков, все цели оказались бы для практического разума всегда лишь средствами для других целей и *категорический* императив был бы невозможен, а это уничтожает всякое учение о нравственности.

Здесь, следовательно, идет речь не о целях, которые человек *ставит* себе под влиянием чувственных побуждений своей природы, а о таких предметах свободного, подчиненного своим законам произволения, которые человек *должен делать* своей целью. Первые можно назвать техническим (субъективным), собственно прагматическим, учением о цели, содержащим правило благоразумия в выборе целей, вторые же — моральным (объективным) учением о цели; такое различие здесь, однако, излишне, так как учение о нравственности уже по своему понятию ясно отличается от учения о природе (здесь — от антропологии); последнее покоится на эмпирических принципах, моральное же учение о цели, в котором трактуется о долге, покоится на принципах, данных а priori в чистом практическом разуме.

IV

Какие цели суть в то же время долг?

Таковы: *собственное совершенство* и *чужое счастье*.

Их нельзя заменять друг другом, равно как нельзя, с одной стороны, *собственное счастье* и, с другой — *совершенство другого* делать целями, которые сами по себе были бы долгом одного и того же лица.

Действительно, *собственное счастье* есть цель, которую хотя и имеют все люди (в силу побуждений их при-

роды), но эту цель никогда нельзя рассматривать как долг, не впадая в противоречие с самим собой. То, что каждый неизбежно уже сам желает, не подпадает под понятие о долге; ведь долг — это *принуждение* к неохотно принятой цели. Поэтому было бы противоречием сказать: человек *обязан* всеми силами содействовать собственному счастью.

Точно так же противоречиво ставить себе целью *совершенство* другого и считать себя обязанным содействовать этому. В самом деле, *совершенство* другого человека как лица состоит именно в том, что он *сам* способен ставить себе цель по своим собственным представлениям о долге; поэтому противоречиво требовать (сделать моим долгом), чтобы я сделал то, что может сделать только другой человек сам.

V

Объяснение этих двух понятий

A

Собственное совершенство

Слово *совершенство* часто толкуется ложно. Иногда оно понимается как принадлежащее трансцендентальной философии понятие *целостности* многообразного, которое, взятое в целом, составляет *вещь*, а [иногда] также как принадлежащее *телеологии* понятие, которое означает согласие свойств вещи с некоей *целью*. В первом значении совершенство можно было бы назвать *количественным* (материальным), во втором — *качественным* (формальным). Первое может быть только единственным (ведь целостность присущего одной вещи одна). Качественных же совершенств в одной и той же вещи может быть несколько. Об этом совершенстве, собственно, и будет идти здесь речь.

Когда о совершенстве, присущем человеку вообще (собственно человечеству), говорят, что делать его своей целью есть сам по себе долг, то это совершенство необходимо усмотреть в том, что может быть *результатом действия* человека, а не в том, что есть просто дар, которым человек обязан природе; ведь иначе оно не было

бы долгом. Следовательно, совершенство может быть не чем иным, как *культурой способности* человека (или культурой природных задатков), в которой *рассудок* как способность [давать] понятия, стало быть и понятия, касающиеся долга, есть высшая способность, но в то же время и культурой *воли* (нравственного образа мыслей) для удовлетворения всякого долга. 1. Долг человека собственными усилиями выйти из [состояния] первобытности своей природы, из [состояния] животности (*quoad actum*), и все выше подниматься к человеческому [состоянию], только благодаря которому он и способен ставить себе цели, восполнять недостаток своего знания и исправлять свои ошибки; и это не *совет* технически практического разума для иных его намерений (умения), а безусловное *предписание* морально практического разума, который делает эту цель для него долгом, дабы он был достоин человеческого, которое есть в нем. 2. Поднять культуру своей *воли* до самого чистого добродетельного образа мыслей, когда *закон* становится также мотивом его сообразных с долгом поступков, и повиноваться закону из чувства долга — это есть внутреннее морально практическое совершенство, которое, будучи чувством действия, оказываемого законодательствующей в нем волей на способность поступать согласно ей, называется *моральным чувством*, как бы особым чувством (*sensus moralis*), которое часто, правда, ложно толкуется (*missbraucht*) как мистическое, как если бы оно (подобно гению Сократа³⁴) предшествовало разуму или вообще могло бы обойтись без его суждения, но все же есть нравственное совершенство — делать своей каждую отдельную цель, которая есть в то же время долг.

В

Счастье другого

Человеческой природе неотъемлемо присуще желать себе счастья и искать его, т.е. удовлетворенности своим состоянием, если есть уверенность, что это состояние будет продолжаться. Но именно поэтому оно не цель, которая есть в то же время долг. — Так как некоторые проводят различие между моральным и физическим сча-

ством (из которых первое состоит в удовлетворенности собой как лицом и своим нравственным поведением, следовательно, тем, что *делают*, второе же — в удовлетворенности тем, чем нас одарила природа, стало быть тем, чем мы *пользуемся* как даром другого), — то, не исследуя здесь ложного толкования слова (которое уже содержит в себе противоречие), необходимо заметить, что первый способ восприятия относится исключительно к предыдущей рубрике, а именно к рубрике совершенства. — В самом деле, тот, кто должен чувствовать себя счастливым в одном лишь сознании своей порядочности, уже обладает тем совершенством, которое в предыдущей рубрике было определено как цель, которая есть в то же время долг.

Поэтому если речь идет о счастье, способствовать достижению которого как моей цели должно быть долгом, то это должно быть счастье *других* людей, чью (дозволенную) *цель я тем самым делаю также и моей*. Пусть люди сами судят о том, что составляет счастье для них; но и я вправе отвергать кое-что из того, что *они* считают своим счастьем, а я таковым не считаю, если они к тому же не имеют права требовать этого от меня как своего. Противопоставлять же указанной цели некую воображаемую *обязательность* того, что я должен также позаботиться о своем *собственном* (физическом) счастье и сделать таким образом долгом (объективной целью) мою естественную и чисто субъективную цель, есть лишь мнимое, многократно приводимое возражение против произведенного выше деления обязанностей (№ IV) и требует разъяснения.

Неприятности, боль и недостатки — большое искушение нарушить свой долг. Достаток, сила, здоровье и благополучие вообще, противостоящие [внешнему] влиянию, также могут как будто бы рассматриваться как цели, которые суть в то же время долг, а именно [долг] содействовать *собственному счастью*, а не стремиться лишь к счастью других. — Однако в таком случае это не цель, а нравственность субъекта, и устранение препятствий к этому есть лишь *дозволенное* средство, так как никто другой не имеет права требовать от меня пожертвовать моей не неморальной целью. Стремиться к достатку

для себя непосредственно не есть долг; но косвенно это, пожалуй, может быть долгом, например отвратить бедность как сильное искушение предаться порокам. Но в таком случае это не мое счастье, а моя нравственность, сохранять нерушимость которой есть моя цель и в то же время мой долг.

VI

Этика дает законы не для *поступков*
(ибо это делает *ius*), а лишь для *максим* поступков

Понятие долга имеет непосредственное отношение к *закону* (хотя бы я и отвлекался от всякой цели как материи закона); ведь на это уже указывает формальный принцип долга в категорическом императиве: “Поступай так, чтобы максима твоего поступка могла стать всеобщим *законом*”. Разница лишь в том, что в этике закон мыслится как закон *твоей* собственной воли, а не воли вообще, которая могла бы быть и волей других, и в таком случае мы имели бы правовой долг, который не принадлежит к области этики. — Максимы здесь рассматриваются как такие субъективные основоположения, которые только *пригодны* для всеобщего законодательства, а это лишь негативный принцип (не противоречить закону). — Но каким образом в таком случае может существовать закон для максимы поступков?

Только относящееся к этике понятие *цели*, которая есть в то же время долг, обосновывает закон для максим поступков, так как субъективная цель (которую имеет каждый) подчинена объективной цели (к которой должен стремиться каждый). Императив: “Ты должен ставить себе целью то и это (например, счастье других)” — касается материи произволения (объекта). Но так как никакой свободный поступок невозможен, если совершающий этот поступок не преследовал при этом также какую-нибудь цель (как материю произволения), то максима поступков как средств для [достижения] целей должна содержать только условие пригодности для возможного всеобщего законодательства, если имеется цель, которая есть в то же время долг; между тем цель, которая есть в то же время долг, может сделать законом об-

ладание такой максимой, поскольку для максимы достаточно уже одной лишь возможности быть в согласии со всеобщим законодательством.

В самом деле, максимы поступков могут быть *произвольными* и подчиняются лишь ограничивающему условию способности к всеобщему законодательству как к формальному принципу поступков. Но закон устраняет произвольное в поступках и этим он отличается от всякой *рекомендации* (когда требуется лишь знать наиболее подходящие средства для [достижения] той или иной цели).

VII

Обязательность этического долга есть обязательность
в широком смысле, правового же долга —
в узком смысле

Это положение вытекает из предыдущего; в самом деле, если закон может предписывать только максиму поступков, а не сами поступки, то это показывает, что он оставляет произволению некоторый простор (*latitudo*) для соблюдения [закона], т.е. не может точно определять, как и насколько должно посредством поступка достигнуть цели, которая есть в то же время долг. — Однако под долгом в широком смысле подразумевается не разрешение на исключения из максимы поступков, а только разрешение на ограничение одной максимы долга другой (например, [ограничение] общей любви к ближнему любовью к родителям), благодаря чему на деле расширяется поле деятельности добродетели (*Tugendpraxis*). — Чем шире долг, тем менее совершенна обязательность человека к поступку; но, чем больше человек приближает максиму соблюдения долга (в своем образе мыслей) к долгу в узком смысле (праву), тем более совершенен его добродетельный поступок.

Несовершенный долг есть, следовательно, лишь долг добродетели. Исполнение его есть заслуга (*meritum*) = + *a*, но нарушение его не есть тотчас же погрешение (*demeritum*) = - *a*, а есть лишь моральное недостойнство = 0, кроме того случая, когда принципом для субъекта становится неподчинение долгу. Только твердость намерения в первом случае называется, собственно, добродетелью.

тью (*virtus*), слабость же во втором — не столько пороком (*vitium*), сколько просто *недобродетелью*, отсутствием моральной твердости (*defectus moralis*) (как слово *Tugend* происходит от *taugen*, так и слово *Untugend* — от *zu nichts taugen*). Любой противный долгу поступок называется *нарушением* (*reccatum*); преднамеренное же нарушение, ставшее принципом, и есть, собственно говоря, то, что называют *пороком* (*vitium*).

Хотя согласованность поступков с правом ([стремление] быть человеком, действующим по праву) не следует ставить в заслугу, но согласованность максимы таких поступков как долга, т.е. *уважение* к праву, следует *ставить в заслугу*. В самом деле, в этом случае человек *делает* своей *целью* право человечества или же право людей и тем самым расширяет свое понятие долга за пределы понятия *обязательности* (*officium debiti*); другой, исходя из своего права, может, конечно, потребовать от меня сообразных с законом поступков, но он не может потребовать, чтобы закон в то же время содержал и побуждение к поступкам. Так обстоит дело и со всеобщим этическим велением: “Поступай сообразно с долгом по соображениям долга”. Утверждать в себе и возбуждать такой образ мыслей так же *похвально*, как и предыдущее, ибо он выходит за рамки основанного на долге закона поступков и в то же время делает закон сам по себе также мотивом.

Но именно поэтому и такого рода долг должен быть причислен к *обязательности* в широком смысле, в отношении которой имеет место субъективный принцип ее этического *вознаграждения* (а именно для того, чтобы максимально приблизить ее к понятию обязательности в узком смысле), [т.е. принципа] восприимчивости к долгу согласно закону добродетели, а именно [принципа] морального удовольствия, которое выходит за пределы удовлетворенности самим собой (она может быть только негативной) и о котором говорят, что добродетель в сознании есть награда самой себя.

Если эта заслуга есть заслуга человека перед другими людьми в содействии их естественной цели, признанной в качестве таковой всеми другими людьми (делать их счастье своим собственным), то такую заслугу можно

было бы назвать *приятной заслугой*; осознание ее порождает моральное наслаждение, вкушая которое, люди склонны *в упоении отдаваться* разделенной радости; между тем как *неприятная заслуга* в содействии истинному благу других людей, даже если они этого не признают благом (в смысле непризнательного, неблагодарного), вызывает обычно не такую реакцию, а лишь *удовлетворенность* самим собой, хотя в последнем случае заслуга была бы большей.

VIII

Объяснение долга добродетели как долга в широком смысле

1. Собственное совершенство как цель, которая есть в то же время долг

а) *Физическое* [совершенство], т.е. *культура* всех вообще *способностей* для содействия поставленной разумом цели. Что это долг, стало быть цель сама по себе, и что в основе этого развития лежит не обусловленный (прагматический), а безусловный (моральный) императив, и в том случае, если не принимается во внимание выгода, которую оно нам дает, видно из следующего. Способность вообще ставить себе цель характерна для человека (в отличие от животного). Следовательно, с целью человечества в нашем собственном лице связана также и разумная воля, стало быть, и долг — вообще иметь заслугу перед человечеством через культуру, приобрести способность (или содействовать ей) для осуществления всевозможных целей, поскольку такая способность имеется у человека, т.е. долг культивировать первоначальные (*gohe*) задатки своей природы, только благодаря чему животное и становится человеком; стало быть, [это] долг сам по себе.

Только этот долг чисто этичен, т.е. имеет обязательность в широком смысле. Ни один принцип разума определенно не предписывает, *как далеко следует идти в развитии* (в расширении или совершенствовании своей

рассудочной способности, т.е. в знаниях или умении); к тому же различие в положении, в котором могут оказаться люди, делает выбор рода занятия для развития своего дарования весьма произвольным. — Таким образом, здесь нет закона разума для поступков, а есть закон разума только для максимы поступков, которая гласит: “Развивай свои душевные и телесные силы так, чтобы они были пригодны для всяких целей, которые могут появиться, не зная при этом, какие из них когда-нибудь станут твоими”.

б) *Культура моральности* в нас. Величайшее моральное совершенство человека следующее: исполнять свой долг, и притом по соображениям *долга* (чтобы закон был не только правилом, но и мотивом поступков). — Правда, на первый взгляд это кажется обязательностью в узком смысле и принципом долга с точностью и со строгостью закона предписывать каждому поступку не только *легальность*, но и *моральность*, т.е. образ мыслей; в действительности же закон и здесь предписывает искать только *максиму поступка*, а именно основание обязательства, не в чувственных побуждениях (выгода или ущерб), а исключительно в законе; стало быть, закон предписывает не *сам поступок*. — Действительно, человеку не дано проникать в собственную душу столь глубоко, чтобы быть вполне уверенным в чистоте своих моральных намерений и в ясности своего образа мыслей хотя бы в одном поступке, даже если он не сомневается в его легальности. Часто слабость, которая отговаривает от совершения преступления из-за связанного с ним риска, принимается тем же человеком за добродетель (дающую понятие твердости), и как много людей хотели бы прожить всю свою жизнь, не совершая никаких проступков, и *счастливы* уже тем, что избежали многих искушений, но сколько было чистого морального содержания в их образе мыслей при каждом их действии, это им самим неведомо.

Следовательно, и долг давать оценку своим поступкам не по одной только легальности, но и по моральности (образу мыслей) также имеет лишь обязательность в широком смысле; закон предписывает не сам этот внутренний поступок в человеческой душе, а лишь *максиму*

поступка — всеми силами стремиться к тому, чтобы мысль о долге была самым по себе достаточным мотивом для всех сообразных с долгом поступков.

2. *Счастье другого как цель,
которая есть в то же время долг*

а) *Физическое благополучие* (Wohlfahrt). *Благоволение* может быть безгранично, так как при этом не обязательно что-то делать. Но труднее с *благодетельством*, особенно когда оно должно совершаться не из расположения (любви) к другому, а по соображениям долга, когда жертвуют собой и своими интересами. — Что такого рода благотворение есть долг, следует из того, что так как наше себялюбие неотделимо от потребности быть также любимым (а в необходимых случаях получать помощь) другими, следовательно, мы делаем себя целью для других, а эта максима может не иначе как только благодаря пригодности ее в качестве всеобщего закона, а стало быть благодаря воле, обязать и нас сделать других своей целью, — то счастье других — цель, которая есть в то же время долг.

Но я должен пожертвовать частью своего блага в пользу другого, не надеясь на вознаграждение, так как это долг, установить же предел, насколько далеко можно пойти, невозможно. Все зависит от того, как именно каждый ощущает свою истинную потребность, определение которой должно быть предоставлено каждому. Действительно содействовать счастью других, жертвуя своим собственным счастьем (своими истинными потребностями), было бы противоречащей себе максимой, если бы она сделалась всеобщим законом. — Следовательно, этот долг есть лишь весьма *широкий*; у него есть простор для большего или меньшего действия, но границы его не поддаются точному определению. — Закон этот имеет силу только для максим, а не для определенных поступков.

б) *Моральное благополучие* других (salubritas moralis) также относится к счастью других, и содействовать ему наш долг, только долг негативный. Страдание, которое человек испытывает от угрызений совести, хотя и морально по своему происхождению, но по результату

оно физическое, как и горе, страх и другие болезненные состояния. Не *мой*, однако, долг, а дело *другого* предохранять себя от того, чтобы этот внутренний упрек коснулся его незаслуженно; но мой долг не делать ничего такого, что могло бы вследствие самой природы человека соблазнить его тем, что вызывало бы у него потом угрызения совести и что называется позором. — Однако нет определенных границ, внутри которых всегда держалась бы эта забота о моральной удовлетворенности других; вот почему только обязательность в широком смысле имеет эту заботу в своей основе.

IX

Что такое долг добродетели?

Добродетель есть твердость максимы человека при соблюдении своего долга. — Всякая твердость узнается лишь через те препятствия, которые она может преодолеть; для добродетели же такие препятствия — это естественные наклонности, могущие прийти в столкновение с нравственным намерением, и так как сам человек ставит эти препятствия своим максимам, то добродетель есть не просто самопринуждение (ведь в таком случае одна природная наклонность могла бы стремиться подавлять другую), а принуждение согласно принципу внутренней свободы, стало быть, посредством одного лишь представления о своем долге согласно формальному закону долга.

Всякий долг содержит понятие *принуждения* со стороны закона; *этический* долг содержит такое принуждение, для которого возможно только внутреннее законодательство; *правовой* же долг содержит такое принуждение, для которого возможно также и внешнее законодательство. Следовательно, в том и другом содержится понятие принуждения, будь оно самопринуждение или принуждение со стороны другого; моральная способность самопринуждения может называться добродетелью, а поступок, исходящий из такого образа мыслей (из уважения к закону), — добродетельным (этическим) поступком, хотя закон формулирует правовой долг. В самом деле, именно *учение*

о добродетели предписывает свято соблюдать право человека.

Но если совершение какого-то действия есть добродетель, то оно вовсе еще не настоящий *долг добродетели*. Это действие может касаться лишь *формального* в максиме, долг же добродетели имеет в виду материю максимы, а именно *цель*, которая в то же время мыслится как долг. — Но так как этическая обязательность к целям, которых может быть много, есть обязательность в *широком* смысле, поскольку она содержит лишь закон для *максимы* поступков, а цель есть материя (объект) произволения, то ввиду многообразия закон[осообраз]ных целей имеются и различные обязанности, каждая из которых называется *долгом добродетели* (*officia honestatis*); и называются они так именно потому, что подчинены лишь свободному самопринуждению, а не принуждению со стороны других, и определяют цель, которая есть в то же время долг.

Добродетель как покоящееся на твердом образе мыслей согласие воли со всяким долгом [всегда] лишь одна и та же, подобно всему *формальному*. Но в отношении *цели* поступков, которая есть в то же время долг, т.е. в отношении того (материального), что *должно* сделать своей *целью*, бывает больше добродетелей, а обязательность к максиме этой цели называется долгом добродетели, которых, следовательно, множество.

Высший принцип учения о добродетели следующий: поступай согласно такой максиме *целей*, иметь которую может быть для каждого всеобщим законом. — Согласно этому принципу, человек есть цель как для самого себя, так и для других, но помимо того, что он не правомочен пользоваться только как средством ни самим собой, ни другими (при этом он, однако, может быть безразличным к ним), сделать человека вообще своей целью есть сам по себе его долг.

Это основоположение учения о добродетели, как категорический императив, не допускает никакого доказательства, но допускает дедукцию из чистого практического разума. — То, что в отношении людей к себе и другим *может* стать целью, *есть* цель чистого практического разума, ибо он вообще способен [ставить] цели,

и быть безразличным к этим целям, т.е. не быть заинтересованным в них, есть, следовательно, противоречие, так как чистый практический разум не определял бы в таком случае и максимы к поступкам (ибо последние всегда содержат какую-нибудь цель), стало быть, он не был бы практическим разумом. Чистый разум, однако, может а priori предписывать цели, лишь поскольку он провозглашает их в то же время долгом; в таком случае долг называется долгом добродетели.

Х

Высший принцип учения о праве был *аналитическим*; высший принцип учения о добродетели *синтетический*

Из закона противоречия ясно, что внешнее принуждение, поскольку оно противодействует препятствию согласующейся со всеобщими законами внешней свободе (препятствие препятствию свободе), вообще совместимо с целями, и, для того чтобы усмотреть понятие свободы, мне нет надобности выйти за его пределы; цель, которую имеет каждый, может быть какой угодно. — Следовательно, высший принцип права есть положение аналитическое.

Принцип же учения о добродетели выходит за пределы понятия внешней свободы и в соответствии со всеобщими законами связывает с ним еще некоторую цель, которую он делает *долгом*. Следовательно, этот принцип синтетический. — Возможность его содержится в дедукции (§ IX).

Это расширение понятия долга за пределы понятия внешней свободы и ограничения ее чисто формальным [элементом] ее полного согласия, когда дана *внутренняя* свобода вместо принуждения извне, [т.е.] способность самопринуждения, и притом не посредством наклонностей других, а чистым практическим разумом (который пренебрегает всем этим опосредствованием), заключается в том — и этим он выше правового долга, — что благодаря ему ставятся *цели*, от которых право вообще отвлекается. — В моральном императиве и в необходимом предположении свободы для него *закон*, *способность* (соблюдать его) и определяющая максиму *воля*

составляют все элементы, образующие понятия правового долга. Но в императиве, предписывающем *долг добродетели*, к понятию самопринуждения прибавляется еще и понятие некоторой цели, не той *цели*, какую мы имеем, а той, какую мы должны иметь, какую, следовательно, содержит в себе чистый практический разум, вышшая, безусловная цель которого (она, однако, все еще есть долг) усматривается в том, что добродетель есть цель самой себя и, если она имеет заслугу перед людьми, также вознаграждение самой себя. При этом добродетель как идеал столь блистательна, что в глазах человека она кажется затмевающей самое *святость*, которая никогда не поддается искушению нарушить [закон]*; тем не менее это заблуждение, так как, поскольку мы не располагаем никакой иной мерой для [определения] степени твердости, кроме величины препятствий (таковы в нас наклонности), которые могли быть преодолены, мы ошибочно принимаем *субъективные* условия оценки величины за *объективные* условия величины самой по себе. Однако в сопоставлении с *человеческими целями*, имеющими в совокупности препятствия, которые должны быть преодолены, верно, что ценность самой добродетели как цели самой себя далеко превосходит ценность всего полезного и всех эмпирических целей и выгод, даже если они имеют своим следствием добродетель.

Вполне можно сказать: человеку вменяется в обязанность добродетель (как моральная твердость). В самом деле, хотя способность (*facultas*) преодоления всех чувственно противодействующих побуждений ради его свободы непременно можно и должно *предположить*, тем не менее эта способность как *твердость* (*robur*) есть нечто такое, что должно быть приобретено, благодаря тому что моральный *мотив* (представление о законе) возвышается через рассмотрение (*contemplatione*) значимости закона чистого разума в нас, но в то же время и при помощи *упражнения* (*exercitio*).

* Человек с его недостатками — лучше целого воинства ангелов, лишенных воли. *Галлер*³⁵.

XI

Согласно изложенным выше основоположениям, схема долга добродетели может быть изображена следующим образом:

Материальное в долге добродетели

Внутренний долг добродетели	1	2	Внешний долг добродетели
	<i>Собственная цель, которая для меня есть в то же время долг (Мое собственное совершенство)</i>	<i>Цель других, содействие которой есть для меня в то же время долг (Счастье других)</i>	
	3	4	
	<i>Закон, который есть в то же время мотив На этом покоится моральность</i>	<i>Цель, которая есть в то же время мотив На этом покоится легальность</i>	
	всякого свободного определения воли		

Формальное в долге добродетели

XII

Предварительные эстетические понятия восприимчивости души к понятиям долга вообще

Есть моральные свойства, при отсутствии которых не может быть никакого долга приобрести их. — Таковы *моральное чувство, совесть, любовь к ближнему и уважение к самому себе (самоуважение)*; обладать ими человек не обязан, так как они лежат в основе как *субъективные условия восприимчивости к понятию долга*, а не как *объективные условия моральности*. Они все суть эс-

стетические свойства и предшествующие [им], однако естественные душевные задатки (*praedispositio*), на которые оказывают воздействие понятия долга; нельзя считать долгом иметь эти задатки: каждый имеет их, и лишь поэтому ему можно [что-то] ставить в обязанность. — Сознание долга не эмпирического происхождения; оно может следовать за тем или иным сознанием морального закона как воздействие его на душу.

а

Моральное чувство

Моральное чувство есть восприимчивость к удовольствию или неудовольствию лишь из сознания соответствия нашего поступка закону долга или противоречия его с таковым. Всякое определение произволения идет от представления о возможном поступке через чувство удовольствия или неудовольствия, [вызываемое] заинтересованностью в нем или в его результате, к действию; здесь *эстетическое* состояние (воздействия, оказываемого на внутреннее чувство) есть или *патологическое*, или *моральное* чувство. — Первое — это чувство, которое предшествует представлению о законе, последнее — чувство, которое может следовать только за ним.

Не может быть долгом обладание моральным чувством или приобретение его, так как всякое сознание обязательности кладет в основу это чувство, чтобы осознать содержащееся в понятии долга принуждение; каждый человек (как моральное существо) обладает этим чувством первоначально; обязательность может лишь иметь в виду *культивирование* этого чувства и усиление его даже через изумление по поводу его непостижимого происхождения, что бывает, когда показывают, как это чувство, обособленное от всякого патологического возбуждения и в своей чистоте, сильнее всего возбуждается одним лишь представлением разума.

Неуместно называть это чувство моральным *осмыслением* (*Sinn*), так как под словом *Sinn* обычно понимают теоретическую, направленную на тот или иной предмет способность восприятия; моральное же чувство (*Gefühl*) (так же как удовольствие и неудовольствие вообще) есть

нечто чисто субъективное, не дающее никакого знания. — Нет человека без всякого морального чувства, ибо при полной невосприимчивости к этому ощущению он был бы нравственно мертвым, и если бы (употребляя язык медицины) нравственная жизненная сила не могла воздействовать на это чувство никаким возбуждением, то человеческое (как бы по химическим законам) превратилось бы просто в животное и неовозвратно смешалось бы с массой других существ природы. — Мы так же мало обладаем особой способностью восприятия (*Sinn*) (нравственно) доброго и злого, как и *истины*, хотя иногда так и говорят; мы обладаем лишь *восприимчивостью* свободного произволения к побуждению его чистым практическим разумом (и его законом), а это и есть то, что мы называем моральным чувством.

b О совести

Точно так же совесть не есть нечто приобретаемое, и не может быть долгом приобретение ее; каждый человек как нравственное существо *имеет* ее в себе изначально. Ставить [наличие] совести в обязанность означало бы иметь долгом долг. В самом деле, совесть — это практический разум, напоминающий человеку в каждом случае [применения] закона о его долге оправдать или осудить. Ее отношение, следовательно, есть не отношение к объекту, а отношение только к субъекту (воздействовать на моральное чувство через его [разума] акт), следовательно, она неизбежный факт, но не обязанность или долг. Поэтому когда говорят: у этого человека *нет* совести, то этим хотят сказать, что он не обращает внимания на суждение ее. Ведь если бы у него действительно не было никакой совести, то он не мог бы ничего вменять себе как сообразное с долгом или в чем-то упрекать как в нарушающем долг, стало быть, он не мог бы даже мыслить для себя долгом иметь совесть.

Я пока прохожу мимо многообразных делений совести [на виды] и отмечаю лишь то, что следует из только что сказанного, а именно что *заблуждающаяся* совесть — бессмыслица. В самом деле, в объективном суждении о

том, есть ли нечто долг или нет, можно, конечно, иногда ошибиться; но в субъективном суждении о том, сопоставлял ли я это нечто с моим практическим (здесь — творящим суд) разумом для [применения] объективного суждения, я не могу ошибиться, ибо в таком случае я бы вообще практически [ни о чем] не судил и не было бы ни заблуждения, ни истины. *Бессовестность* — это не отсутствие совести, а склонность не обращать внимания на суждение ее. Но если кто-то сознает, что он поступил по совести, то в смысле виновности или невиновности от него уже большего требовать нельзя. Он лишь обязан уяснить себе свое *разумение* того, что есть или не есть долг; но когда дело доходит или дошло до действия, тогда совесть начинает говорить произвольно и неизбежно. Поступать по совести даже не может быть долгом, ибо тогда должна была бы существовать вторая совесть, дабы осознать действие первой.

Долг здесь лишь следующее: культивировать свою совесть, все больше прислушиваться к голосу внутреннего судьи и использовать для этого все средства (стало быть, лишь косвенный долг).

С

О любви к человеку

Любовь есть дело *ощущения*, а не *воления*, и я могу любить не потому, что я хочу, и еще в меньшей мере — что я *должен* (быть принужденным любить); следовательно, *долг любить* — бессмыслица. *Благоволение* же (amor benevolentiae) как действие может быть подчинено закону долга. Однако часто бескорыстное благоволение к человеку также называют (хотя лишь в переносном смысле) *любовью*; более того, там, где речь идет не о счастье другого, а о полном и свободном подчинении всех своих целей целям другого (даже сверхчеловеческого) существа, говорят о любви, которая есть для нас в то же время долг. Но всякий долг есть *принуждение*, если даже оно самопринуждение согласно определенному закону. Но то, что делают по принуждению, делают не из любви.

Делать добро другим людям по мере нашей возмож-

ности есть долг независимо от того, любим мы их или нет, и этот долг ничуть не теряет своего значения, даже если бы мы были вынуждены сделать печальное замечание, что наш род человеческий, увы, не годится к тому, чтобы мы могли признать его достойным особой любви, если мы узнаем его поближе. — Но *ненависть к человеку* всегда *отвратительна*, даже если она состоит лишь в полном прекращении общения с людьми (изолирующая мизантропия) без деятельной враждебности. Ведь благоволение всегда остается долгом даже по отношению к человеконенавистнику, которого, конечно, нельзя любить, но которому тем не менее можно делать добро.

Однако ненавидеть в человеке порок не есть ни долг, ни противное долгу, а есть лишь чувство отвращения к пороку, при этом ни воля на чувство, ни, наоборот, чувство на волю не оказывают никакого влияния. *Делать добро* есть долг. Кто часто делает добро и ему удается осуществлять свою благодетельную цель, приходит в конце концов к тому, что действительно любит того, кому он сделал добро. Поэтому когда говорят: *полюби* своего ближнего как самого себя, то это не значит, что ты должен непосредственно (сначала) любить и посредством этой любви (потом) сделать ему добро, а наоборот — *делай* своим ближним добро, и это благодеяние пробудит в тебе человеколюбие (как навык склонности к благодеянию вообще)!

Только любовь *удовольствия* (*amor complacentiae*) была бы, следовательно, прямой любовью. Но иметь своим долгом такую любовь (как удовольствие, непосредственно связанное с представлением о существовании предмета), т.е. быть принужденным испытывать удовольствие от чего-то, есть противоречие.

d

Об уважении

Уважение (*reverentia*) также есть нечто чисто субъективное; оно чувство особого рода, а не суждение о каком-то предмете, создать который или содействовать которому было бы долгом. Ведь уважение, рассматриваемое как долг, могло бы быть представлено только благодаря

уважению, которое мы к нему испытываем. Иметь своим долгом уважение обозначало бы иметь своим долгом долг. — Поэтому когда говорят: *самоуважение* — долг человека, то это неправильно; следует, наоборот, сказать, что закон в нем неизбежно заставляет его иметь *уважение* к своему собственному существу, и это чувство (особого рода) есть основание того или иного долга, т.е. тех или иных поступков, совместимых с долгом перед самим собой. Нельзя, однако, сказать: у него *есть* долг уважать себя; ведь он должен иметь уважение к закону в себе самом, чтобы вообще мог мыслить себе долг.

XIII

Общие основоположения метафизики нравов
при рассмотрении *чистого* учения о добродетели

Во-первых, для одного долга имеется только *единственное* основание обязательства, и если приводят-ся два или более оснований, то это явный признак того, что или вообще еще нет основательного доказательства, или речь идет не об одном долге, а о разных, которые принимают за один долг.

В самом деле, все моральные доказательства, если они философские, можно строить только посредством познания разумом *из понятий*, а не посредством конструирования понятий, как это делает математика. Математически конструированные понятия допускают множество доказательств одного и того же положения, так как в априорном *созерцании* может быть много определений природы объекта, которые ведут к одному и тому же основанию. — Если, например, для долга быть правдивым хотят строить доказательство сначала исходя из *вреда*, который причиняет другим ложь, а затем исходя из *подлости* лжеца и из нарушения уважения к самому себе, то в первом случае доказывался долг благоволения, а не правдивости, стало быть, не тот долг, который требовалось доказать, а другой. — Что касается большого числа доказательств одного и того же положения, чем иногда утешают себя, полагая, что множество доводов возмещает отсутствие основательности каждого довода, взятого в

отдельности, то это весьма далекий от философии способ [доказательства], ибо он обнаруживает коварство и недобросовестность. — В самом деле, различные недостаточные основания, поставленные *рядом*, не прибавляют друг другу ни достоверности, ни даже правдоподобия. Как основание и следствие они должны *продвигаться в одном ряду* до достаточного основания и только таким образом обрести доказательную силу. — И тем не менее это обычный прием искусства убеждать.

Во-вторых, различие между добродетелью и пороком следует искать не в *степени* соблюдения определенных максим, а лишь в их специфическом *качестве* (в отношении к закону); иными словами, хваленое основоположение³⁶ (Аристотеля) о том, что добродетель есть нечто *среднее* между двумя пороками, ложно*. Допустим, что хорошее хозяйствование есть *среднее* между двумя пороками — расточительством и скупостью; в таком случае нельзя представить себе, что такое хозяйствование возникает как добродетель благодаря постепенному уменьшению первого из указанных пороков (благодаря бережливости) или благодаря большему расходованию того, что было предоставлено скупости, причем и то и другое как бы по противоположным направлениям встречается в хорошем хозяйствовании; нет, каждый из этих пороков имеет свою максиму, необходимо противоречащую максиме другого.

* Обычные, классические по языку этические формулировки: *medio tutissimus ibis; omne nimium vertitur in vitium; est modus in rebus etc.; medium tenere beati; insani sapiens nomen habeat etc.*³⁷ — содержат плоскую мудрость, не имеющую никаких определенных принципов; ведь кто же укажет мне это среднее между двумя крайностями? *Скупость* (как порок) отличается от бережливости (как добродетели) не тем, что бережливость заходит *слишком далеко*, а тем, что она имеет совершенно *иной принцип* (максиму), а именно цель ведения домашнего хозяйства видят не в *пользовании* своим состоянием, а лишь во *владении* им с отказом пользоваться им; точно так же порок *расточительства* следует искать не в чрезмерном пользовании своим достоянием, а в дурной максиме, делающей единственной целью потребление без внимания к сохранению достояния.

Так же и на таком же основании никакой порок вообще нельзя объяснять осуществлением тех или иных намерений в *большей* степени, чем это целесообразно (e.g. *prodigalitas est excessus in consumendis opibus*), или в меньшей степени, чем подобает (e.g. *avaritia est defectus etc.*). Ведь этим *степень* не определяется, но именно по степени и можно установить, сообразно ли поведение с долгом или нет; так что это не может служить объяснением.

В-третьих, этический долг следует оценивать не по приписываемой человеку способности удовлетворять закон, а, наоборот, нравственную способность следует оценивать по закону, который предписывает категорически; следовательно, не по эмпирическому знанию, которое мы имеем о человеке, каков он есть, а по рациональному знанию о нем, каким он должен быть сообразно с идеей человечества. Эти три максимы научного рассмотрения учения о добродетели противопоставлены древним апофтегмам:

1. Есть только одна добродетель и только один порок.

2. Добродетель есть соблюдение середины между противоположными пороками.

3. Добродетели (подобно благоразумию) должно учиться на опыте.

[XIIIa]

О добродетели вообще

Добродетель означает моральную твердость воли. Но это еще не исчерпывает понятия [добродетели]; ведь такая твердость могла бы быть присуща и *святому* (сверхчеловеческому) существу, в котором нет препятствующего побуждения, противодействующего закону его воли, и которое, следовательно, все охотно делает сообразно с законом. Таким образом, добродетель есть моральная твердость воли *человека* в соблюдении им *долга*, который представляет собой моральное *принуждение* со стороны его законодательствующего разума, поскольку этот разум сам конституируется как сила, *исполняющая закон*. — Сам разум или обладание им не есть долг (ведь

иначе было бы обязательство к долгу), он предписывает и сопровождает свое веление посредством нравственного (возможного по законам внутренней свободы) принуждения; но для этого, так как это принуждение должно быть неодолимым, требуется твердость, степень которой мы можем определять только по величине препятствий, которые человек сам себе создает своими наклонностями. Пороки, как порождение противного закону образа мыслей, суть чудовища, которые человек должен побороть, почему эта нравственная твердость, как *храбрость* (*fortitudo moralis*), и составляет величайшую и единственную истинную воинскую честь человека; она называется также подлинной, а именно практической, *мудростью*, ибо она делает своей [целью] *конечную цель* существования человека на земле. — Только в обладании этой мудростью человек может быть свободен, здоров, богат, король и т.д., и ему не может быть причинен ущерб ни случайно, ни судьбой, так как он владеет самим собой, а добродетельный не может утратить своей добродетели.

Все прославления, касающиеся идеала человечества в его моральном совершенстве, ничего не теряют в своей практической реальности из-за примеров противоположного — того, что люди представляют собой теперь, чем они были и чем они предположительно будут в дальнейшем; *антропология*, возникающая из одних лишь опытных знаний, не может наносить никакого вреда *антропомии*, устанавливаемой безусловно законодательствующим разумом; и хотя добродетель (в отношении человека, а не закона) может иногда быть названа вменяемой в заслугу и достойной вознаграждения, но она сама по себе, поскольку она цель самой себя, должна рассматриваться как награда самой себе.

Добродетель, взятая во всем своем совершенстве, представляется, следовательно, не так, что человек обладает добродетелью, а так, как если бы добродетель обладала человеком, ибо в первом случае это выглядело бы так, как если бы у человека был еще выбор (для чего он нуждался бы еще и в другой добродетели, чтобы выбрать добродетель из всех предлагаемых ему товаров). — Мыслить себе множество добродетелей (это ведь неизбежно)

есть не что иное, как мыслить себе различные моральные предметы, на которые наводят волю, исходя из единого принципа добродетели; так же обстоит дело и с противостоящими [ей] пороками. Выражение, обращающее в лица те и другие, есть эстетический механизм, указывающий тем не менее на моральный смысл. — Поэтому эстетика нравственности хотя и не часть, но все же субъективное изложение метафизики нравственности, в которой чувства, сопутствующие принуждающей силе морального закона, делают ощутительной свою действительность (например, отвращение, ужас и т.д., придающие чувственную форму моральному отвращению), дабы получить преимущество перед *чисто* чувственным побуждением.

XIV

О принципе отделения учения о добродетели от учения о праве

Это отделение, на котором покоится также основное деление учения о нравственности вообще, основывается на том, что понятие *свободы*, общее им обоим, делает необходимым деление на обязанности *внешней* и на обязанности *внутренней* свободы; из них лишь последние этические. — Поэтому учение о добродетели именно как условие всякого *долга добродетели* (так же как приведенное выше учение о совести есть условие всякого долга вообще) должно быть предпослано как подготовительная часть (*discursus praeliminaris*).

Примечание

Об учении о добродетели по принципу внутренней свободы

Навык (*habitus*) есть легкость в совершении поступков и субъективное совершенство *произволения*. — Однако не всякий такой *навык* есть *свободный* *навык* (*habitus libertatis*), ведь если он *привычка* (*assuetudo*), т.е. однообразие поступка, ставшее

необходимостью от частого его повторения, то этот навык не возникает из свободы, стало быть, не есть моральный навык. Следовательно, нельзя дать *дефиницию* добродетели через навык в свободных законосообразных поступках; но это можно, если мы добавим “в совершении поступков определять себя представлением о законе”, и тогда такой навык есть свойство не произволения, а *воли*, которая вместе с принимаемым ею правилом есть в то же время устанавливающая всеобщие законы способность желанья, и лишь такой навык может быть причислен к добродетели.

Для внутренней свободы требуются, однако, две вещи: в каждом данном случае *справляться* с самим собой (*animus sui compos*) и *владеть* собой (*imperium in semetipsum*), т.е. *обуздывать* свои аффекты и *укрощать* свои страсти. — *Нрав* (*indoles*) в обоих этих состояниях *благородный* (*erecta*), в противоположном же случае *неблагородный* (*indoles abiecta, serva*).

XV

Для добродетели требуется прежде всего
власть над самим собой

Аффекты и *страсти* существенно отличаются друг от друга: первые принадлежат *чувству*, поскольку оно, предшествуя размышлению, делает его невозможным или затруднительным. Поэтому аффект и называется *внезапным*, или *резким* (*animus graecers*), а разум через понятие добродетели говорит, что должно *владеть собой*; но эта слабость в применении своего рассудка, связанная с силой эмоций, есть лишь *недобродетель* и как бы нечто ребяческое и слабое, что вполне совместимо с самой доброй волей и содержит в себе единственно то доброе, что такая буря быстро утихает. Предрасположение к аффекту (например, гнев) не связано поэтому с пороком в такой степени, как *страсть*. *Страсть* же есть превратившаяся в постоянную склонность чувственное *желание* (например, ненависть в противоположность гневу). Спо-

койствие, с которым предаются страсти, допускает размышления и позволяет душе создавать для них основоположения и таким образом, если имеется склонность к противозаконному, помышлять о ней, укоренять ее и тем самым (преднамеренно) принимать злое в свою максимуму, что представляет собой в этом случае *явно* злое, т.е. истинный *порок*.

Итак, добродетель, поскольку она основана на внутренней свободе, содержит для людей также и утвердительное веление, а именно подчинить себе (разуму) все свои способности и склонности, стало быть, содержит веление самообладания как добавление к запрету, а именно не давать чувствам и склонностям господствовать над собой (долг *бесстрастия*), так как, если разум не возьмет в руки бразды правления, они будут властвовать над человеком.

XVI

Добродетель необходимо предполагает *бесстрастие*
(рассматриваемое как сила)

Слово *бесстрастие* обрело дурную славу, как если бы оно означало бесчувственность, стало быть, субъективное безразличие к предметам произволения; его принимали за слабость. Это ложное толкование можно предотвратить тем, что мы назовем *моральным бесстрастием* то отсутствие аффектов, которое следует отличить от равнодушия, ибо чувства, возникшие на основе осмысленных впечатлений, теряют свое влияние на моральное чувство только благодаря тому, что уважение к закону становится сильнее всех их. — Только мнимая сила больного лихорадкой доводит до аффекта живое участие даже в *добром* или, вернее, дает ему выродиться в аффект. Такого рода аффект называют *энтузиазмом*; к нему следует присовокупить и *умерение*, которое обычно рекомендуют даже для воспитания добродетели (*insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui, ultra quam satis est virtutem si petat ipsam. Horat.*). Ведь вообще-то нелепо думать, что можно также быть *слишком мудрым, слишком добродетельным*; аффект всегда относится к чувст-

венности, каким бы предметом ни вызывался. Истинная сила добродетели — это *душевное спокойствие* с продуманным и твердым решением исполнить ее закон. Это есть состояние *здоровья* в моральной жизни; в противоположность этому аффект, даже если он возникает от представления о *добром*, есть блеснувшее на мгновение явление, оставляющее после себя вялость. — Фантастически-добродетельным, однако, можно называть того, кто не допускает в отношении моральности никаких *безразличных вещей* (*adiaphora*) и на каждом шагу расставляет обязанности, как капканы, и ему не безразлично, питаюсь ли я мясом или рыбой, пивом или вином, хотя и то и другое для меня не вредно; это мелочность, и если ее включить в учение о добродетели, то ее господство превратится в тиранию.

Примечание

Добродетель всегда находится в состоянии *постоятельного движения*, и все же она всегда *начинает сначала*. — Первое следует из того, что добродетель, рассматриваемая *объективно*, есть идеал и недостижима, но тем не менее [наш] долг постоянно приближаться к ней. Второе *субъективно* основывается на природе человека, возбуждаемой наклонностями, под влиянием которых добродетель со своими раз и навсегда принятыми максимами никогда не может оставаться в состоянии покоя и в бездействии; если она не движется вверх, она неотвратимо гаснет, потому что нравственные максимы в отличие от технических не могут быть основаны на привычке (ибо это относится к физическим свойствам определения воли человека); даже если бы соблюдение их стало привычкой, субъект утратил бы тем самым *свободу* принятия своих максим, а ведь именно эта свобода составляет характер поступка, совершаемого по соображениям долга.

Предварительные понятия для деления учения о добродетели

Этот принцип деления должен, *во-первых*, если иметь в виду *формальное*, содержать все условия, необходимые для того, чтобы отличать одну часть общего учения о нравственности от учения о праве, а именно по специфической форме. Это достигается благодаря тому, что 1) долг добродетели есть такой долг, для которого нет внешнего законодательства; 2) так как, однако, в основе всякого долга должен лежать какой-то закон, то в этике им может быть закон долга, данный не для поступков, а только для максим поступков; 3) что (это опять-таки вытекает отсюда) этический долг следует мыслить как долг в *широком*, а не в узком смысле.

Во-вторых, если иметь в виду *материальное*, то учение о добродетели должно быть построено не только как учение о долге вообще, но и как *учение о цели*, так что человек обязан мыслить и себя, и каждого другого человека как свою цель; этот долг обычно называют долгом себялюбия и любви к ближнему, каковые выражения здесь берутся в переносном смысле, так как не может быть никакого долга любить, но долгом может быть совершение поступков, посредством которых человек делает целью себя и других.

В-третьих, если иметь в виду различие материального и формального (законосообразности и целесообразности) в принципе долга, то следует отметить, что не всякое *обязывание к добродетели* (*obligatio ethica*) есть долг добродетели (*officium ethicum s. virtutis*); иными словами, что уважение к закону вообще не есть еще установление цели в качестве долга, ибо только эта цель есть долг добродетели. — Поэтому имеется лишь одно обязывание к добродетели, но *больше* чем один долг добродетели, так как хотя имеется много объектов, служащих нам целями, иметь которые есть в то же время долг, но существует лишь один добродетельный образ мыслей как субъективное определяющее основание для исполнения своего долга, и этот образ мыслей распространяется также и на всякий правовой долг, который, однако, не может поэтому быть назван долгом добродетели. — Вот

почему всякое деление этики имеет в виду только долг добродетели. Сама этика, если рассматривать ее с точки зрения ее формального принципа, есть наука о способе, каким можно иметь обязанность также безотносительно к возможному внешнему законодательству.

Примечание

Но могут спросить: как же я пришел к делению этики на *учение о началах* и *учение о методе*, тогда как мне удалось избежать этого в учении о праве? — Причина в следующем: этика имеет дело с долгом в *широком* смысле, учение о праве — только с долгом в *узком* смысле; вот почему учение о праве, которое по своей природе должно быть строго (точно) определяющим, не нуждается, так же как чистая математика, в общем предписании (в методе) относительно того, как строить суждения, но осуществляет этот метод в действии. — Этика же, предоставляя простор каждому своему несовершенному долгу, неизбежно приводит к вопросам, которые требуют от способности суждения решить, как применять максиму в отдельных случаях, и притом так, чтобы эта максима дала нам опять-таки некоторую (подчиненную) максиму (так как снова и снова будет возникать вопрос о принципе применения этой максимы к встречающимся случаям); так этика впадает в *казуистику*, вовсе неведомую учению о праве.

Следовательно, *казустика* не наука и не часть ее, ибо это было бы догматикой; она не столько учит тому, как должно *находить* нечто, сколько представляет собой упражнение в том, как именно следует *искать* истину; вот почему она *вплетена в науку фрагментарно*, а не систематически (какова должна быть наука), подобно схолиям, прибавляемым к системе.

Для этики же как *учения о методе* морально практического разума в особенности требуется *упражнение* не столько в способности суждения, сколько в разуме, и притом как в *теории* долга, так и в *практике*. *Теоретическое* упражнение заключается в том, чтобы спрашивать ученика относительно понятий долга то,

что он уже знает; это можно назвать *эротематическим* методом, потому что или ученику об этом уже говорили, и [он отвечает] только по памяти — это собственно *катехитический* метод, — или предполагается, что это [знание] естественным образом содержится в его разуме, и необходимо лишь развить его, — это *диалогический* (сократический) метод.

Катехитике как теоретическому упражнению соответствует в качестве аналога (*Gegenstück*) в практическом *аскетика* — та часть учения о методе, которая учит не только понятию добродетели, но и тому, каким образом могут быть приведены в действие и культивироваться *способность к добродетели*, равно как и воля к ней.

Согласно этим основоположениям, мы и представим систему в двух частях: *этическом учении о началах* и *этическом учении о методе*. Каждая часть разбита на свои главы, которые в первой части подразделяются по различию *субъектов*, в отношении которых на человека возлагается та или иная обязанность, во второй части — по различию *целей*, иметь которые человеку велит разум, и по восприимчивости к ним.

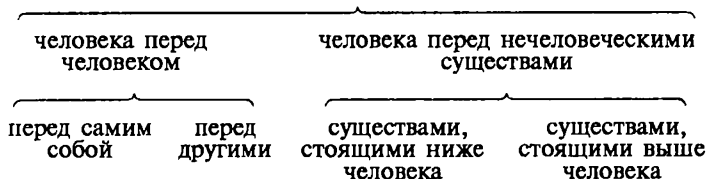
XVIII

Деление, намечаемое практическим разумом для системы своих понятий в *этике* (архитектоническое деление), можно осуществить по двум принципам, в отдельности или в связи друг с другом: один представляет *субъективное* отношение обязываемого к обязывающему с точки зрения *материи*, другой — *объективное* отношение этических законов к долгу вообще в системе с точки зрения *формы*. — *Первое* деление — деление *существ*, по отношению к которым можно мыслить этическую обязательность; *второе* было бы делением *понятий* чистого этически практического разума, относящихся к указанному выше виду долга; эти понятия, следовательно, нужны для этики, лишь поскольку она должна быть *наукой*, стало быть, для методического соединения всех положений, установленных согласно делению существ.

**Первое деление этики по различию субъектов
и их законов**

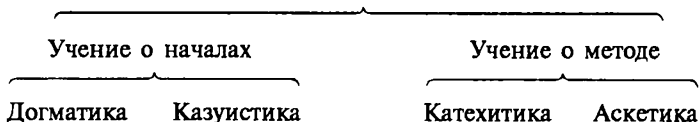
Оно содержит:

Долг



**Второе деление этики по принципам системы
чистого практического разума**

Этическое



Это последнее деление, поскольку оно касается формы науки, должно, следовательно, предшествовать первому в качестве краткого наброска целого.

I

ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О НАЧАЛАХ

ЭТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О НАЧАЛАХ
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
ОБ ОБЯЗАННОСТЯХ ПО ОТНОШЕНИЮ
К САМОМУ СЕБЕ ВООБЩЕ

ВВЕДЕНИЕ

§ 1

Понятие долга перед самим собой содержит
(на первый взгляд) противоречие

Если *обязывающее Я* и *обязываемое Я* берутся в одном и том же смысле, то получается, что долг перед самим собой есть понятие противоречивое. В самом деле, в понятии долга содержится понятие пассивного принуждения (меня *обязывают*). Когда, однако, речь идет о долго по отношению ко мне самому, я представляю себя *обязывающим*, стало быть находящимся в активном принуждении (*Я*, тот же самый субъект, есмь *обязывающий*); и положение о долге перед самим собой (*я должен обязать самого себя*) содержит обязательность быть *обязанным* (пассивная обязанность, которая тем не менее в том же значении отношения была бы также активной), стало быть некоторое противоречие. — Это противоречие можно обнаружить в тогда, когда мы показываем, что *обязывающий* (*auctor obligationis*) может всегда освобождать *обязываемого* (*subiectum obligationis*) от обязательности (*terminus obligationis*); следовательно (если оба они один и тот же субъект), *обязываемый* вовсе не связан долгом, который он берет на себя, а это содержит противоречие.

§ 2

У человека все же есть обязанности по отношению к самому себе

В самом деле, если допустить, что таких обязанностей нет, то вообще не будет никаких обязанностей, даже внешних. — Ведь я не могу признать себя обязанным перед другими больше, чем я в то же время обязываю сам себя, так как закон, по которому я считаю себя обязанным, во всех случаях исходит из моего собственного практического разума, который принуждает меня, при этом я есмь и принуждающий [субъект] в отношении себя самого*.

§ 3

Разъяснение этой кажущейся антиномии

Человек в сознании долга перед самим собой рассматривает себя как субъект этого долга в двояком качестве: во-первых, как *существо, одаренное чувствами*, т.е. как человек (принадлежащий к одному из видов животных), во-вторых, также как *существо, одаренное разумом* (не просто как разумное существо, ибо разум по своей теоретической способности мог бы быть качеством какого-нибудь живого телесного существа); это существо недостижимо для чувства, и оно познается только в морально практических отношениях, в которых непостижимое свойство *свободы* обнаруживается через влияние разума на внутренне законодательствующую волю.

Человек как разумное *природное существо* (homo phaenomenon) своим разумом как причиной определяется к поступкам в чувственно воспринимаемом мире, и при этом еще не принимается в соображение понятие какой-либо обязательности. Но тот же человек, взятый как

* Так, когда речь идет о защите моей чести или самосохранении, говорят: “Я сам к этому обязан”. Если даже речь идет об обязанностях меньшего значения, которые затрагивают, собственно, не необходимое, а лишь похвальное в исполнении мною долга, то я говорю так: “Я сам обязан совершенствовать свое умение обращаться с людьми (культивировать себя)”.

личность, т.е. как существо, одаренное внутренней свободой (*homo noumenon*), есть существо, способное брать на себя обязательства, и притом по отношению к самому себе (к человечеству в своем лице), так что человек (рассматриваемый в двояком значении) может признать долг перед самим собой, не впадая в противоречие с собой (так как понятие человека мыслится не в одном и том же смысле).

§ 4

О принципе деления обязанностей по отношению к самому себе

Деление может быть осуществлено только в отношении объекта долга, а не в отношении обязывающего субъекта. Обязываемый, как и обязывающий, субъект всегда *только человек*, и хотя в теоретическом смысле нам позволено различать в человеке душу и тело как природные свойства человека, все же нельзя мыслить их как различные обязывающие человека субстанции, иначе мы имели бы право делить обязанности по отношению к *телу* и по отношению к *душе*. — Однако ни опыт, ни умозаключения не дают нам достаточно сведений о том, содержит ли человек душу (как пребывающую в нем субстанцию, отличающуюся от тела и способную мыслить независимо от него, т.е. как духовную субстанцию) или, наоборот, не может ли жизнь быть свойством материи, и если даже верно первое, то все же нельзя мыслить какой-либо долг человека перед *телом* (как обязывающим субъектом), хотя это человеческое тело.

1) Поэтому может иметь место только *объективное* деление обязанностей по отношению к самому себе на *формальное* и *материальное* в обязанностях, причем одни из них *ограничивающие* (негативные обязанности), другие — *расширяющие* (положительные обязанности по отношению к самому себе). Негативные это те, которые *запрещают* человеку поступать против *цели* его природы, стало быть, имеют в виду только моральное *самосохранение*, положительные же — те, которые *предписывают* сделать своей целью тот или иной предмет произволения и направлены на *самосовершенствование*.

Оба этих вида долга принадлежат к добродетели в качестве долга воздержания (*sustine et abstinence*) или долга свершения (*viribus concessis utere*); однако и тот и другой — долг добродетели. Первый долг относится к моральному **здоровью** (*ad esse*) человека как предмета его внешних чувств и внутреннего чувства, имея целью **сохранение** его природы в совершенстве (как **восприимчивость**); другой — к моральному **благополучию** (*ad melius esse; opulentia moralis*), которое состоит в обладании **способностью**, достаточной для всякой цели, поскольку эта способность приобретаема, и к **культуре** (как деятельному совершенству) самого себя. — Первый принцип долга перед самим собой содержится в изречении: “Живи сообразно природе” (*naturae convenienter vive*), т.е. **сохраняй** совершенство своей природы; второй же — в положении: “**Делай себя более совершенным**, чем создала тебя природа” (*perfice te ut finem; perfice te ut medium*).

2) Но может быть и **субъективное** деление обязанностей человека по отношению к самому себе, т.е. такое деление, согласно которому субъект долга (человек) рассматривает себя или как **животное** (физическое) и в то же время моральное существо, или **только как моральное** существо.

Естественные побуждения, относящиеся к **животной природе** человека, суть: а) побуждение, через которое природа преследует цель самосохранения, б) побуждение, через которое она преследует цель сохранения рода, в) сохранение собственной способности к приятному, но все же лишь животному наслаждению жизнью. — Пороки, противоречащие здесь долгу человека перед самим собой: **самоубийство**, противоестественные способы удовлетворения **полового чувства** и **неумеренное употребление пищи**, ослабляющее способность целесообразно использовать собственные силы.

Что касается, однако, долга человека перед самим собой как **только** перед моральным существом (без учета его животной природы), то этот долг состоит в **формальном** [элементе] соответствия между максимами воли человека и **достоинством** человечества в его лице; следовательно, долг человека перед самим собой состоит здесь в запрещении лишать себя преимущества морального су-

щества, заключающегося в том, чтобы поступать согласно принципам, т.е. в запрещении лишать себя внутренней свободы и тем самым делаться игрушкой одних лишь наклонностей, стало быть вещью. — Пороки, противостоящие этому долгу: *ложь*, *скупость* и *ложное смирение* (раболепие). Эти пороки придерживаются принципов, которые прямо противоречат (даже по одной только форме) характеру людей как моральных существ, т.е. внутренней свободе, прирожденному достоинству человека, а это означает: они делают своим принципом отсутствие всякого принципа и потому также всякого характера, т.е. самоунижение и навлечение на себя презрения. — Добродетель, противостоящая всем этим порокам, можно назвать *любовью к чести* (*honestas interna, iustum sui aestimum*), [т.е.] образом мыслей, который как небо от земли отличается от *честолюбия* (*ambitio*) (которое может быть весьма подлым); о добродетели под этим названием ниже будет сказано отдельно.

УЧЕНИЯ О ДОБРОДЕТЕЛИ
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О НАЧАЛАХ

КНИГА ПЕРВАЯ
О СОВЕРШЕННЫХ ОБЯЗАННОСТЯХ
ПО ОТНОШЕНИЮ К САМОМУ СЕБЕ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Долг человека перед самим собой
как животным существом

§ 5

Если не главный, то во всяком случае *первый* долг человека перед самим собой, если рассматривать человека с точки зрения его животности, это — *самосохранение* в его животной природе.

Противоположность самосохранения — произвольное или преднамеренное *разрушение* своей животной природы, которое можно мыслить как полное или как частичное. — Полное разрушение — это *лишение себя жизни* (*autochiria, suicidium*). Частичное разрушение можно в свою очередь делить на *материальное*, когда лишают себя какой-то неотъемлемой *части* тела как органа — *искалечение* или *увечье*, и на *формальное*, когда лишают себя (навсегда или на время) способности физического

(и тем самым косвенно также морального) применения своих сил — *самопоражение*³⁸.

Так как в этой главе речь идет только о негативных обязанностях, следовательно, только о неисполнении, то посвященные долгу пункты должны быть направлены против пороков, противных долгу перед самим собой.

ГЛАВЫ ПЕРВОЙ ПУНКТ ПЕРВЫЙ

О ЛИШЕНИИ СЕБЯ ЖИЗНИ

§ 6

Произвольное лишение себя жизни только тогда можно назвать *самоубийством* (*homicidium dolosum*), когда может быть доказано, что оно вообще есть преступление, совершаемое по отношению к нашему собственному лицу или по отношению к другим (например, когда кончает с собой беременная женщина).

а) Лишение себя жизни есть преступление (убийство). Его можно рассматривать и как нарушение своего долга перед другими людьми (долга супругов, родителей перед своими детьми, подчиненного перед своим начальством или своими согражданами и, наконец, перед Богом, чье доверенное нам место в этом мире человек покидает, не будучи отозванным с него). Но здесь речь идет только о нарушении долга перед самим собой, а именно о том, обязан ли человек сохранять свою жизнь просто в качестве лица и должен ли он признать этот долг перед самим собой, если даже отвлечься от всех приведенных выше соображений.

Утверждать, что человек может оскорблять себя, кажется нелепым (*volenti non fit iniuria*). Поэтому стоик считал преимуществом своей личности (мудреца) добровольно, со спокойной душой уйти из жизни (как из полного дыма помещения), не будучи вытесненным ни настоящим злом, ни опасением будущего зла, поскольку он уже ничем не может быть полезным в жизни. — Но именно это мужество, эта душевная стойкость, отсутствие страха смерти и стремление познать нечто, что че-

человек может ценить выше своей жизни, должны были бы служить ему еще сильнее побудительной причиной к тому, чтобы не разрушать себя, существо со столь большим превосходством сил над могущественнейшими чувственными мотивами, следовательно, не лишать себя жизни.

Человек не может отчуждаться от своей личности, пока дело идет о долге, следовательно, пока он жив; было бы противоречием иметь правомочие освобождать себя от всякой обязательности, т.е. свободно поступать так, как если бы для такого поступка не нужно было быть правомочным. Уничтожать в своем лице субъект нравственности — это то же, что искоренять в этом мире нравственность в самом ее существовании, потому что она в человеке, а ведь лицо есть цель сама по себе; стало быть, распоряжаться собой просто как средством для любой цели — значит унижать достоинство человечества в своем лице (*homo putepop*), которому ведь и был вверен человек (*homo phaputepop*) для сохранения.

К частичному самоубийству относятся: лишение себя какой-нибудь неотъемлемой части тела как органа (нанести себе увечье), например подарить кому-нибудь зуб или продать его, с тем чтобы вставить его в челюсть другого, или дать себя кастрировать, с тем чтобы в качестве певца жить более удобно, и т.п. Однако ампутация омертвевшего или грозящего омертвением органа, вредного для жизни, не есть частичное самоубийство. Точно так же удаление части тела, но не органа тела, например волос, нельзя считать преступлением по отношению к своему собственному лицу, хотя такое удаление не совсем невинно, если оно задумано ради какого-то внешнего приобретения.

Казуистические вопросы

Самоубийство ли идти (как Курций³⁹) на верную смерть ради спасения отечества? Следует ли считать преднамеренное мученичество, когда человек для блага рода человеческого приносит себя в жертву, таким же героическим подвигом, как смерть ради спасения отечества?

Позволительно ли предупреждать несправедливый

смертный приговор своего властелина самоубийством, даже если он позволяет это (как Нерон Сенеке⁴⁰)?

Можно ли великому, недавно умершему монарху вменить в вину то, что он носил с собой быстродействующий яд, по всей вероятности, для того чтобы, в случае если в войне, в которой он лично участвует, он попадет в плен, не быть вынужденным согласиться на условия своего освобождения, которые могли бы нанести ущерб его государству? Можно ли считать это преступным намерением, если нет оснований подозревать здесь только гордость?

Человек принял водобоязнь за следствие укуса бешеной собаки и, объявив, что он знает, что эта болезнь неизлечима, покончил с собой, дабы своим бешенством (начало которого он уже почувствовал) не сделать несчастными других и людей, как сказано в написанной им перед смертью записке. Спрашивается, совершил ли он несправедливость?

Кто решается привить себе оспу, рискует своей жизнью, хотя он это делает для того, *чтобы сохранить ее*, и поэтому перед ним гораздо более затруднительный случай закона долга, чем перед мореплавателем: этот по крайней мере не создает сам шторма, которому ему приходится доверяться, в то время как тот сам навлекает на себя болезнь, подвергая свою жизнь опасности. Итак, дозволена ли прививка оспы?

ПУНКТ ВТОРОЙ

О СЛАДОСТРАСТНОМ САМООСКВЕРНЕНИИ

§ 7

Точно так же как любовь к жизни предназначена от природы для сохранения отдельного *лица*, половая любовь предназначена для сохранения *рода*; это означает, что каждая из них — *естественная цель*, под которой понимают такую связь между причиной и действием, когда причина, хотя ей и не придается для этого рассудок, тем не менее мыслится по аналогии с ним, следовательно, как бы преднамеренно порождающей человека.

Спрашивается, подчинено ли применение способности половой любви какому-нибудь ограничительному закону долга, или же половая любовь, не ставя перед собой упомянутой цели, вправе применять половые свойства только ради скотского наслаждения, не нарушая этим какого-либо долга перед самим собой? — В учении о праве доказывається, что человек не может без особого ограничения по правовому договору пользоваться *другим* лицом для такого наслаждения; поэтому два лица и берут на себя взаимные обязательства. Но здесь вопрос в том, существует ли в отношении этого наслаждения долг человека перед самим собой, нарушение которого есть *осквернение* (не только унижение) человечества в его собственном лице. Стремление к наслаждению [без правового ограничения] называется *похотью* (или просто сладострастием). Порок, возникающий из этого, называется *распутством*, а добродетель в отношении этих чувственных побуждений — *целомудрием*, которое здесь должно быть представлено как долг человека перед самим собой. *Неестественным* следует назвать наслаждение, которое вызывается не действительным предметом, а лишь создаваемым в себе воображением об этом предмете, стало быть вопреки цели. В самом деле, такое наслаждение порождает вождление вопреки цели природы, а именно цели более важной, чем даже целью любви к жизни, так как последняя стремится лишь к сохранению индивида, а та — к сохранению всего рода.

Что такое противоестественное употребление своих половых свойств (стало быть, злоупотребление ими) есть нарушение долга *перед самим собой*, и притом в высшей степени противоречащее нравственности, тотчас приходит на ум каждому, задумавшемуся над этим, причем мысль эта вызывает отвращение до такой степени, что считается безнравственным даже называть подобный порок его именем, — чего не бывает, когда речь идет о пороке самоубийства; показывать людям этот порок со всеми его ужасами (в некотором *species facti*) можно по крайней мере без всякого смущения — как если бы человек вообще стыдился быть способным на поведение, низводящее его до степени скота, так что даже допустимое (разумеется, само по себе чисто животное) общение

между мужчиной и женщиной в браке обычно требует в цивилизованном обществе много тонкости для того, чтобы завуалировать его, когда приходится все же говорить о нем.

Однако логическое доказательство недопустимости упомянутого неестественного и даже просто нецелесообразного употребления своих половых свойств как нарушения (и притом, если речь идет о первом, то в высшей степени) долга перед самим собой не так легко дается. — *Основание доказательства* заключается, конечно, в том, что человек отказывается от своей личности (унижая ее), когда употребляет себя лишь как средство для удовлетворения своих животных инстинктов. Но при этом не объясняется высокая степень нарушения человеческого в его собственном лице из-за неестественности такого порока, так как этот порок по своей форме (по образу мыслей) превосходит, кажется, даже порок самоубийства. Разве только, что при самоубийстве пренебрежение собой как обузой в жизни не есть по крайней мере отдача себя во власть животного побуждения, а требует мужества, когда все еще имеется уважение к человечеству в своем собственном лице; распутство же, когда человек целиком отдается животным побуждениям, делает его употребляемой, но тем не менее и противоестественной вещью, т.е. *отвратительным* предметом, и тем самым лишает его всякого уважения к самому себе.

Казуистические вопросы

Цель природы в совокуплении мужчины и женщины — в продолжении, т.е. сохранении, рода; поэтому по меньшей мере нельзя действовать против этой цели. Но позволено ли, если *не принимается во внимание эта цель*, такое совокупление (даже если это происходит в браке)?

Не противно ли цели природы и тем самым долгу перед самим собой со стороны как мужчины, так и женщины стремиться употреблять свои половые свойства во время, например, беременности, или стерильности женщины (из-за возраста или болезни); или когда у нее нет никакого влечения? Существует ли позволяющий закон морально практического разума, (как бы снисходитель-

но) допускающий при столкновении определяющих оснований этого разума нечто само по себе недопустимое ради предупреждения еще большего нарушения? — Где тот пункт, начиная с которого можно считать ограничение обязательности в широком смысле *пуризмом* (педантизмом в отношении соблюдения долга, если брать его в широком смысле) и предоставлять свободу действий животным склонностям, не боясь отойти от основанного на разуме закона?

Половое влечение называется также *любовью* (в самом узком смысле слова) и в действительности есть величайшее чувственное наслаждение каким-либо предметом; не просто *чувственное* наслаждение предметами, которые нравятся при одном лишь размышлении о них (восприимчивость к ним называется вкусом), а наслаждение, получаемое от *пользования* другим лицом и относящееся, таким образом, к *способностям желания*, и притом к высшей ее ступени — страсти. Но его нельзя причислять ни к любви удовольствия, ни к любви благоволения (так как они, скорее, удерживают человека от плотского наслаждения): оно есть наслаждение особого рода (*sui generis*), и пылкость не имеет, собственно, ничего общего с моральной любовью, хотя пылкость может быть с нею тесно связана, если к ней присоединяется практический разум со своими ограничивающими условиями.

ПУНКТ ТРЕТИЙ

О САМОПОРАЖЕНИИ ОТ НЕУМЕРЕННОСТИ В УПОТРЕБЛЕНИИ СРЕДСТВ УДОВОЛЬСТВИЯ И ПИТАНИЯ

§ 8

Порок в такого рода неумеренности рассматривается здесь не с точки зрения вреда или физической боли (таких болезней, которые человек причиняет себе этим), ибо в таком случае речь шла бы о принципе здоровья и удобства (следовательно, о принципе счастья), с помощью которого следовало бы противодействовать этому пороку; но такой принцип мог бы обосновать вовсе не

долг, а только правило благоразумия; во всяком случае он не был бы принципом прямого долга.

Скотская неумеренность в пище есть злоупотребление средствами удовольствия, из-за чего уменьшается или истощается способность их интеллектуального применения. *Пьянство* и *обжорство* — пороки, которые подходят под эту рубрику. Человека, находящегося в пьяном состоянии, следует рассматривать как животное, а не как человека. Перегрузка пищей делает человека на время неспособным совершать действия, требующие ловкости и рассудительности. — Что доходить до такого состояния означает нарушение долга перед самим собой, — это очевидно. Первое из этих унижений, опускающее ниже даже животной природы, вызывается обычно хмельными напитками и другими одурманивающими средствами, такими, как маковое семя и прочие продукты растительного царства; оно соблазняет тем, что благодаря им на короткое время наступает состояние мнимого счастья и беззаботности и возникает даже воображаемая сила; вредно же оно тем, что затем наступает разбитость и слабость и, что хуже всего, становится необходимостью повторять [применение] этих одурманивающих средств, причем во все большем объеме. Обжорство же в той мере еще ниже подобного животного увеселения чувств, в какой оно занимает чувство лишь пассивно, и даже не занимает воображение, в каком имеет еще место по крайней мере *деятельная игра представлений*, как это бывает при пьянстве; стало быть, обжорство еще ближе к животному чувственному удовольствию.

Казуистические вопросы

Можно ли употреблять вино, если не как панегирист, то хотя бы как апологет, до степени, близкой к опьянению? Ведь оно делает общество более разговорчивым и тем самым приводит к откровенности. — Или можно признать за ним ту заслугу, что оно содействует тому, что славил Сенека⁴¹ в Катоне: *virtus eius incaluit* меро? — Но кто может определить *меру* для человека, который вот-вот перейдет в состояние, когда его взор уже перестанет видеть какую-либо *меру*? — Употребление опиума

и водки как средств удовольствия более мерзко, так как они при мнимоприятном состоянии делают человека молчаливым, скрытным и безучастным, почему они и дозволены только как лечебное средство. — Магометанство, полностью запретившее [употребление] вина, сделало плохой выбор, разрешив взамен этого употребление опиума.

Пиршество как приглашение по всем правилам к неумеренности в обоих видах наслаждения помимо чисто физического удовольствия имеет еще нечто направленное на нравственную *цель*, а именно держит многих людей и на долгое время во взаимном общении. Но так как множество людей (если их количество, как говорит Честерфилд⁴², превосходит число муз) позволяет только небольшое общение (с рядом сидящими), стало быть, сама обстановка противоречит цели взаимного общения, то пиршество всегда побуждает к безнравственному, а именно к неумеренности, к нарушению долга перед самим собой, не говоря о физическом вреде перегрузки [пищей], который может быть устранен врачом. Как далеко простирается нравственное правомочие принимать такие приглашения к неумеренности?

ГЛАВА ВТОРАЯ

Долг человека перед самим собой, рассматриваемого только как моральное существо

Этот долг противопоставляется порокам *лжи*, *скупости* и *ложного смирения* (раболепию).

I

О лжи

§ 9

Величайшее нарушение долга человека перед самим собой, рассматриваемого только как моральное существо (человечество в его лице), — это противоположность истине — *ложь* (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*⁴³). Ясно само собой, что каждая предна-

меренная неправда при высказывании собственных мыслей не может избежать этого резкого слова (которым в учении о праве называется извращение истины только тогда, когда ложь нарушает права других) в этике, не заимствующей свои основания (Befugnis) из безобидности. В самом деле, бесчестность ([что означает] быть предметом морального презрения), которая сопутствует лжи, сопутствует лжецу так же, как его тень. — Ложь может быть внешней (mendacium externum) или внутренней. Внешняя ложь делает человека предметом презрения в глазах других, внутренняя — а это еще хуже — в его собственных глазах, она также оскорбляет достоинство человечества в его лице; причем ущерб, который может быть этим нанесен другим, не касается сущности порока (ведь тогда порок состоял бы только в нарушении долга перед другими) и, следовательно, здесь не принимается в расчет, как не принимается во внимание даже ущерб, нанесенный им себе самому; ведь тогда порок противоречил бы лишь как недостаток благоразумия прагматической, а не моральной максиме и никак не мог бы рассматриваться как нарушение долга. — Ложь есть унижение и как бы уничтожение человеческого достоинства в себе. Человек, который сам не верит тому, что он говорит другому (хотя бы даже идеальному лицу), имеет еще меньшую ценность, чем если бы он был просто вещью; ведь другой может найти применение вещи, используя ее свойство, поскольку она есть нечто действительное и данное. Но передача своих мыслей другому в словах, которые (умышленно) содержат как раз противоположное тому, что при этом думает говорящий, есть цель, прямо противоположная естественной целесообразности его способности сообщать свои мысли, стало быть, отказ от своей личности и лишь обманчивая видимость человека, а не сам человек. — *Правдивость* в объяснениях называется также *честностью*, если они к тому же и обещания — *добросовестностью*, а вообще-то — *искренностью*.

Для того чтобы объявить неприемлемой ложь (в этическом смысле слова) как преднамеренную неправду вообще, она не обязательно должна нанести *ущерб* другим, ведь тогда она была бы нарушением прав других. При-

чиной лжи может быть и легкомыслие или даже добродушие; более того, при помощи лжи можно преследовать действительно добрую цель; но сам способ следовать лжи в одной только форме есть преступление человека по отношению к своему собственному лицу и подлость, которая должна делать человека достойным презрения в его собственных глазах.

Доказать действительность некоторых случаев *внутренней* лжи, в которой люди повинны, легко, но объяснить их возможность все же кажется более трудным, так как требуется второе лицо, которое хотели ввести в заблуждение, но преднамеренный обман самого себя содержится в себе, кажется, противоречие.

Человек как моральное существо (*homo noumenon*) может пользоваться собой как физическим существом (*homo phaenomenon*), но не просто как средством (как говорящей машиной), которое не было бы связано внутренней целью (общением мыслей); он связан условием соответствия объяснению (*declaratio*) морального существа и обязан быть *правдивым* перед самим собой. — Например, человек притворяется верующим во второе пришествие Христа, не находя в себе этой веры, но уверяя себя, что не повредит, да, пожалуй, будет даже полезно мысленно признаться в этой вере Богу, чтобы на всякий случай лицемерием снискать его милость. Или он в этом случае хотя и не имеет сомнений, но лицемерит в отношении внутреннего пресклонения перед своим законом, так как не чувствует в себе никакого иного мотива, кроме страха перед карой.

Нечестность есть просто отсутствие *совестливости*, т.е. ясности признания перед своим *внутренним* судьей, который мыслится как другое лицо, если рассматривать его с самой большой строгостью; в этом случае желание (из себялюбия) принимается за действие, так как человек ставит перед собой самое по себе добрую цель, и внутренняя ложь, хотя и противоречит долгу человека перед самим собой, приобретает здесь название слабости, подобно тому как желание влюбленного видеть в своей возлюбленной одни лишь хорошие качества делает для него незаметными явные недостатки ее. — Все же эта неясность в объяснениях, которые человек дает самому себе, заслуживает самого серьезного порицания, ибо из

такого гнилого места (из фальшивости, которая, по-видимому, имеет свои корни в человеческой природе) зло неправдивости распространяется и в отношении к другим людям, после того как однажды был нарушен высший принцип правдивости.

Примечание

Заслуживает внимания то, что Библия датирует первое преступление, которое принесло в мир зло, не с *братоубийства* (Каина), а с первой *лжи* (так как против братоубийства восстает сама природа), и причиной всего злого называет первого лжеца и отца лжи, хотя разум не может указать дальнейшую причину этой склонности людей к *лицемерию* (*esprit fourbe*), которая ведь должна была предшествовать, так как акт свободы не может быть дедуцирован и объяснен (наподобие физического действия) и его причины, которые вместе суть явления.

Казуистические вопросы

Можно ли считать ложью неправду просто из вежливости (например, “покорнейший слуга” в конце письма)? Ведь это никого не обманывает. — Один автор спрашивает читателя: как Вам нравится мое произведение? Ответ, правда, можно дать иллюзорный, так, как обычно подтрунивают над щекотливостью такого вопроса, но разве каждый всегда имеет в запасе готовые остроты? Ведь малейшая задержка с ответом уже огорчает автора. Итак, должен ли читатель угождать автору?

Должен ли я отвечать за все последствия сказанной мной неправды в практических сделках, где речь идет о *моем* и *твоем*? Например, хозяин приказывает, если его спросит такой-то человек, ответить, что его нет дома. Прислуга выполняет приказание, но это приводит к тому, что хозяин убегает и совершает крупное преступление, которое могло бы быть предотвращено высланной за ним охраной. На кого же здесь ложится вина (согласно этическим принципам)? Без сомнения, также и на слугу, который здесь ложью нарушил долг перед самим собой; последствия этой лжи вменяет ему его собственная совесть.

Под ней я подразумеваю здесь не *жадность* (стремление умножать средства к жизни в достатке за пределы истинных потребностей), так как это можно называть также нарушением своего долга (благотворения) перед *другими*; и не *мелочную расчетливость*, которая, если приобретает постыдные формы, называется *скарденностью* или *скряжничеством* и все же может быть лишь пренебрежением своим долгом любви к другим; я подразумеваю под скупостью ограничение *своего собственного* употребления средств существования до предела, который находится ниже меры собственных истинных потребностей. Именно эту скупость я здесь имею в виду, она, собственно, противоречит долгу *перед самим собой*.

Для выяснения этого порока можно сослаться на пример неправильности всех дефиниций добродетели и порока, исходящих из одной лишь *степени*, и вместе с тем доказать непригодность аристотелевского принципа, согласно которому добродетель есть середина между двумя пороками.

Если я беру *хорошее хозяйство* как среднее между расточительством и скупостью и если оно должно быть средним по *степени*, то порок перешел бы в (*contrarie*) противоположный порок не иначе как через *добродетель*, а добродетель была бы не чем иным, как уменьшенным или, вернее, исчезающим пороком; и в данном случае следовало бы сделать вывод, что истинным долгом добродетели было бы вообще не употреблять никакие средства к жизни в достатке.

Если мы должны отличить порок от добродетели, то нам следует распознавать и излагать как различное не *меру* исполнения нравственных максим, а *объективный принцип* их. — Максима *жадности приобретения* (как и максима расточителя) такова: доставать и получать все средства к жизни в достатке с *целью употребления*. —

Максима *скарედности*, напротив, состоит в приобретении и сохранении всех средств к жизни в достатке, но *без намерения употреблять их* (т.е. цель здесь не употребление, а обладание).

Итак, отличительный признак последнего из упомянутых пороков — принцип обладания средствами для различных целей, но с оговоркой, что избегают употреблять все эти средства для самого себя и тем самым лишают себя наслаждения жизнью. Это прямо противоположно долгу перед самим собой в отношении цели*.

* Положение *не следует делать ничего слишком много или слишком мало* ровно ничего не говорит, так как оно тавтологично. Что такое делать слишком много? Ответ: больше, чем хорошо. Что такое делать слишком мало? Ответ: делать меньше хорошего. Что такое *мне следует* (что-то делать или не делать)? Ответ: *нехорошо* (противоречит долгу) сделать *больше* или меньше хорошего. Если это и есть та мудрость, для исследования которой нам нужно возвращаться к древним (к Аристотелю), словно к тем, кто стоял ближе к истокам: *virtus consistit in medio; medium tenere beati; est modus in rebus, sunt certi denique fides quos ultra citraque nequit consistere rectum*, то мы сделали плохой выбор, обращаясь к их оракулу. — Между истинностью и ложью (как *contradictorie oppositis*) нет ничего среднего, но есть среднее между искренностью и сдержанностью (как *contrarie oppositis*), так как у того, кто высказывает свое мнение, *все*, что он говорит, правда, другой же не говорит *всей правды*. И вполне естественно требовать от моралиста, чтобы он мне указал это среднее. Но он не в состоянии этого сделать, так как оба долга добродетели имеют свою сферу применения (*latitudinem*), и вопрос о том, что следует делать, может решить только способность суждения по (прагматическим) правилам благоразумия, но не по (моральным) правилам нравственности, т.е. [оба долга имеют сферу применения] не как долг в *узком* смысле (*officium strictum*), а как долг в *широком* смысле (*officium latum*). Поэтому тот, кто следует принципам добродетели, может, правда, при исполнении совершить *ошибку* (*peccatum*) большую или меньшую, чем предписывает благоразумие, но *порок* (*vitium*) не в том, что человек строго придерживается этих *принципов*; поэтому стих Горация: *insani sapiens nomen habeat aequus iniqui, ultra quam satis est virtutem si petat ipsam*, если понимать его буквально, совершенно ложен. *Sapiens* означает здесь, конечно, только *рассудительный* человек (*prudens*), который совершенство добродетели мыслит себе не фантастически;

Стало быть, расточительство и скарედность отличаются друг от друга не степенью, а специфически, тем, что у них противоположные максимы.

Казуистические вопросы

Так как здесь идет речь только об обязанностях по отношению к самому себе, и алчность (ненасытность в приобретении) с целью расточать, так же как и скряжничество (мелочность в тратах) имеет в своей основе эгоизм (*solipsismus*), и оба этих порока, как расточительство, так и скаредность, кажутся достойными осуждения только потому, что они приводят к бедности: в одном случае — к неожиданной, в другом — к добровольной (желание жить бедно), — то спрашивается: следует ли их вообще называть пороками и не вернее ли считать их только неблагоразумием, стало быть, не находятся ли они целиком за пределами долга перед самим собой? Однако скаредность есть не только неверно понятая бережливость, но и рабское подчинение материальным благам, а не власть над ними, что представляет собой нарушение долга перед самим собой. Она противоположна *либеральности* (*liberalitas moralis*) образа мыслей вообще (не щедрости, *liberalitas sumptuosa*), которая есть лишь применение ее к отдельному случаю), т.е. принципу независимости от всего другого, кроме закона; она есть хищение, осуществляемое субъектом у самого себя. Но что это за закон, внутренний законодатель которого сам не знает, когда следует применять этот закон? Должен ли я отказывать желудку или отказаться от внешних расходов? В старости или уже в молодости? А вообще добродетель ли бережливость?

это совершенство как идеал требует приближения к этой цели, но не требует завершения, ибо такое требование превосходит человеческие силы и привносит в принцип этого совершенства нелепость (фантастичность). В самом деле, быть *слишком добродетельным*, т.е. слишком придерживаться своего долга, означало бы примерно то же, что сделать круг слишком круглым или сделать прямую линию слишком прямой.

В системе природы человек (*homo phaenomenon, animal rationale*) — незначительное существо, имеющее ценность, одинаковую с другими животными как продуктами земли (*pretium vulgare*). Даже то, что человек превосходит их рассудком и может ставить себе цели, придает ему лишь *внешнюю* ценность его пригодности (*pretium usus*), а именно одного человека для другого, т.е. *цену* как товару в обращении с этими животными как вещами, в котором он все же имеет более низкую цену, чем всеобщее средство обмена — деньги, ценность которых называется поэтому превосходной (*pretium eminens*).

Однако человек, рассматриваемый как *лицо*, т.е. как субъект морально практического разума, выше всякой цены; ведь как такового (*homo noumenon*) его должно ценить не просто как средство для целей других, да и своих собственных целей, но как цель самое по себе, т.е. он обладает некоторым *достоинством* (некоей абсолютной внутренней ценностью), благодаря которому он заставляет все другие разумные существа на свете *уважать* его, может сравнивать себя с каждым другим представителем этого рода и давать оценку на основе равенства.

Человечество в его лице есть объект уважения, которого он может требовать от каждого человека, но которого он и себя не должен лишать. Следовательно, он может и должен оценивать себя и по малому, и по большому мерилу в зависимости от того, рассматривает ли он себя как чувственно воспринимаемое существо (по своей животной природе) или как умопостигаемое существо (по своим моральным задаткам). Но поскольку он должен рассматривать себя не только как лицо вообще, но и как человека, т.е. как лицо, имеющее по отношению к самому себе обязанности, налагаемые на него его собственным разумом, то его ничтожность как *человека-животного* не может умалить его достоинство как *человека, наделенного разумом*, и он не должен отрекаться от вы-

сокой моральной оценки самого себя, имея в виду это достоинство, т.е. он должен добиваться своей цели, которая сама по себе есть долг, не раболепно, *не холопски* (animo servili), как если бы он добивался милости, не отрекаться от своего достоинства, а всегда [добиваться своей цели] с сознанием возвышенности своих моральных задатков (что содержится уже в понятии добродетели); и такая *самооценка* есть долг человека перед самим собой.

Сознание и чувство ничтожности своей моральной ценности при *сравнении с законом* есть *смирение* (humilitas moralis). Уверенность в величии этой моральной ценности, которую, однако, не сравнивают с законом, называется *моральной гордостью* (arrogantia moralis). — Отказ от всяких притязаний на моральную ценность самого себя в убеждении, что именно этим можно приобрести скрытую ценность, есть нравственно ложное *раболепие* (humilitas spuria).

Смирение при *сравнении с другими людьми* (или вообще с каким бы то ни было конечным существом, если бы оно было даже серафимом) вовсе не долг; более того, стремление в этом отношении сравняться с другими или превзойти их в убеждении создать себе таким образом большую внутреннюю ценность, есть высокомерие (ambitio), которое прямо противоречит долгу перед другими. Однако унижение своей моральной ценности, придуманное как средство добиться милости другого (кто бы он ни был) (лицемерие и лесть) (Heuchelei und Schmeichelei)*, есть ложное (вымышленное) смирение и как умаление достоинства своей личности противоположно долгу перед самим собой.

Из нашего искреннего и точного сравнения с моральным законом (с его святостью и строгостью) неизбежно должно следовать истинное смирение, но из того, что мы способны на такое внутреннее законодательство, что (физический) человек чувствует себя принужденным уважать в своем собственном лице (морального) челове-

* Heuchelei (собственно говоря, häuchlen) происходит, кажется, от охающего, прерывающего речь придыхания (Hauch) (тяжкий вздох); Schmeichelei — от Schmiegen (гнутья), затем в привычку вошло Schmiegelein (увиваться) и, наконец, в литературном немецком языке — Schmeicheln (льстить).

ка, должно в то же время следовать *возношение* и глубочайшее уважение к себе как чувство своей внутренней ценности (*valor*), имея которую человек не может стать предметом продажи ни за какую цену (*pretium*) и обладает неотъемлемым достоинством (*dignitas interna*), внушающим ему уважение (*reverentia*) к самому себе.

§ 12

Этот долг в отношении достоинства человеческого в нас, стало быть и в отношении нас самих, можно более или менее пояснить на следующих примерах.

Не становитесь холопом человека. — Не допускайте безнаказанного попраania ваших прав другими. — Не делайте долгов, если у вас нет полной уверенности, что вы сможете их вернуть. — Не принимайте благодарений, без которых вы можете обойтись, и не будьте прихлебателями или льстецами, и уж тем более (что, правда, отличается от них только в степени) нищенствующими. Будьте бережливыми, чтобы не стать попрошайками. Жалобы и стенания и даже просто крики при физической боли недостойны вас, особенно если вы сознаете, что сами в этом виноваты; отсюда и проистекает облагораживание (снятие позора) смерти осужденного к казни преступника благодаря стойкости, с которой он умирает. — Склонять колени или падать ниц даже с целью наглядно явить свое преклонение перед небесными силами противно человеческому достоинству, так же как и обращение к их изображениям; ибо в этом случае вы покоряетесь не *идеалу*, который представляет вам ваш собственный разум, а *идолу*, сотворенному вами самими.

Казуистические вопросы

Не слишком ли сродно в человеке чувство своего высокого признания, т.е. *возвышение души* (*elatio animi*) как оценка самого себя, с *самоуверенностью* (*arrogantia*), которое прямо противоположно истинному *смирению* (*humilitas moralis*), чтобы считать полезным поощрение его даже при сравнении с другими людьми, не только с законом? И не может ли такого рода самоотречение до-

вести суждение других до пренебрежения к нашему лицу и потому противоречить долгу (уважению) перед нами самими? Коленопреклонение и угодничество перед человеком недостойны человека во всех случаях.

Не доказательство ли распространенной среди людей наклонности к раболепию выражение предпочтения и уважения в речи и манерах даже не к власти имущим в гражданском устройстве — реверансы, поклоны (комплименты), при дворе — фразы, со скрупулезной пунктуальностью отмечающие различие между сословиями, которые совершенно отличны от вежливости (необходимой и для одинаково уважающих себя), выражения, как: ты, он, вы, они, или ваше преподобие, ваше благородие, ваше высокоблагородие, его высочество (*ohé, iam satis est!*⁴⁴) при обращении — педантизм, который из всех народов мира (быть может, за исключением каст у индийцев) немцы развили дальше всех (*Haec nugae in seria ducunt*⁴⁵)? Но кто превратил себя в червя, не должен потом жаловаться, что его топчут ногами.

ГЛАВЫ ВТОРОЙ РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

О ДОЛГЕ ЧЕЛОВЕКА ПЕРЕД САМИМ СОБОЙ КАК ПЕРЕД ПРИРОЖДЕННЫМ СУДЬЕЙ НАД САМИМ СОБОЙ

§ 13

Любое понятие долга содержит объективное принуждение через закон (через моральный, ограничивающий нашу свободу императив) и принадлежит практическому рассудку, дающему правила. Однако внутреннее *вменение* себе какого-нибудь действия как случая, подпадающего под закон (*in meritum aut demeritum*), принадлежит способности суждения (*iudicium*), которая как субъективный принцип вменения поступка независимо от того, совершен ли он как действие (как поступок, подпадающий под закон) или нет, судит по праву, после чего следует вывод *разума* (приговор), т.е. соединение правового действия с поступком (осуждение или оправдание); все

это происходит перед судом (*coram iudicio*) как перед неким придающим закону действительную силу моральным лицом, называемым *судилищем* (*forum*). — Сознание *внутреннего судилища* в человеке (“перед которым его мысли обвиняют и прощают друг друга”⁴⁶) есть *совесть*.

Каждый человек имеет совесть, и он всегда ощущает в себе внутреннего судью, который наблюдает за ним, грозит ему и вообще внушает ему уважение (связанное со страхом), и эту силу, стоящую на страже законов в нем, не он сам себе (произвольно) *создает*, она коренится (*einverleibt*) в его сущности. Она следует за ним, как его тень, когда он намерен ускользнуть от нее. Он может с помощью наслаждений и развлечений заглушать или усыплять себя, но он не может избежать того, чтобы время от времени не прийти в себя или очнуться, и тогда он тотчас слышит грозный ее голос. При своей крайней развращенности он может, пожалуй, дойти до того, чтобы никогда не обращаться к ее голосу, но он не может не *слышать* его.

Эти изначальные интеллектуальные и (так как они представление о долге) моральные задатки, названные *совестью*, отличаются тем, что, хотя дело совести есть дело человека, которое он ведет против самого себя, разум человека вынуждает его вести это дело как бы по повелению *некоего другого лица*. Действительно, дело здесь есть ведение тяжбы (*causa*) перед судом. Но считать, что *обвиняемый* своей совестью и судья — одно и то же лицо, есть нелепое представление о суде, ведь в таком случае обвинитель всегда проигрывал бы. — Следовательно, совесть человека при всяком долге будет не себя, а кого-то *другого* (как человека вообще) мыслить судьей его поступков, если она не должна находиться в противоречии с самой собой. Это другое лицо может быть действительным или чисто идеальным лицом, которое разум создает для самого себя*.

* Двойственная личность, каковой мыслит себя человек, обвиняющий себя собственной совестью и судящий себя, — это двойное *Я*, которое с трепетом должно, с одной стороны, стоять перед судом, доверенным тем не менее ему самому, с другой же стороны,

Такое идеальное лицо (уполномоченный судья совести) должно быть сердцеведом, ведь суд находится внутри человека; в то же время оно должно быть *всеобязывающим*, т.е. должно быть таким лицом или мыслиться как такое лицо, в отношении которого все обязанности вообще должны рассматриваться также как его веления, ибо совесть есть внутренний судья над всеми свободными поступками. — Но так как подобное моральное существо должно в то же время обладать всей властью (на небе и на земле), ибо иначе оно не могло бы (что ведь подобает судье!) придать своим законам необходимую им действительность, а такое моральное существо, имеющее власть надо всем, называется *Богом*, то совесть должна мыслиться как субъективный принцип ответственности перед Богом за свои поступки; понятие же ответственности всегда содержится (хотя и темно) в моральном самосознании.

Это не значит, что благодаря идее, к которой совесть неодолимо ведет, человек вправе и тем более *обязан допустить* такое высшее существо вовне себя как *действительное*, ведь эта идея дана ему не *объективно*, не теоретическим разумом, а только *субъективно*, практи-

занимать должность судьи на основе врожденного авторитета, — это нуждается в пояснении, дабы разум не впадал в противоречие с самим собой. — Я, обвиняющий и вместе с тем обвиняемый, есмь один и тот же *человек* (*numero idem*), но в качестве субъекта морального, исходящего из понятия свободы законодательства, где человек подвластен закону, который он сам себе устанавливает (*homo positum*), его следует рассматривать не как одаренного разумом человека, обладающего чувствами (*specie diversus*), а как другого человека, но только в практическом смысле (ведь о причинной связи умопостигаемого и чувственно воспринимаемого нет никакой теории), и это специфическое различие есть различие между человеческими способностями (высшими и низшими), характеризующими человека. Первый — обвинитель, против которого обвиняемому предоставлено право защиты (иметь адвоката). По окончании дела внутренний судья как лицо, *обладающее властью*, выносит приговор относительно счастья или несчастья как моральных последствий поступка; в этом качестве мы своим разумом дальше следить не будем за его властью (как властелина мира), мы можем лишь чтить безусловное *iubeo* или *veto*.

ческим разумом, обязывающим самого себя действовать сообразно этой идее; эта идея *только по аналогии* с законодателем всех разумных существ в мире наставляет человека лишь тому, чтобы представлять себе совесть (которая называется также *religio*) как ответственность перед отличающимся от нас, но глубоко в нас находящимся святым существом (перед устанавливающим моральные законы разумом) и подчинять его волю правилам справедливости. Понятие религии вообще составляет здесь для человека лишь “принцип рассмотрения всех своих обязанностей как заповедей божьих”.

1) В деле, касающемся совести (*causa conscientiam tangens*), человек, перед тем как принимать решение, мыслит себе *предупреждающую* совесть (*praemonens*), при этом нельзя считать мелочностью (микрологией) и (по принципу *minima non curat praetor*) предоставить на произвольное усмотрение духовника крайнюю *придирчивость* (*scrupulositas*), когда речь идет о понятии долга (о чем-то само по себе моральном), в тех случаях, над которыми совесть — единственный судья (*casibus conscientiae*), так же как нельзя считать пустяком (*peccatillum*) действительное нарушение. Поэтому приписать кому-нибудь *растяжимую* совесть — то же самое, что сказать: он *бессовестен*.

2) Когда принято решение о совершении поступка, тогда в совести выступает сначала *обвинитель*, а одновременно с ним и *адвокат*, при этом спор решается не полюбовно (*per amicabilem compositionem*), а по всей строгости закона, после чего следует

3) имеющий законную силу приговор совести над принявшим решение человеком, который *оправдывается* или *осуждается*. При этом следует заметить, что приговор совести никоим образом не может содержать *вознаграждения* (*praemium*) как приобретения чего-то, что прежде человеку не принадлежало, а может содержать лишь *удовлетворение* (*Frohsein*) по поводу того, что человек избежал опасности признания его наказуемым; поэтому блаженство в утешениях его совести не положительное (как радость), а только *негативное* (успокоение после предшествовавшей тревоги), что может быть при-

писано только добродетели как борьбе против влияния злого начала в человеке.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

О ПЕРВОМ ВЕЛЕНИИ ВСЯКОГО ДОЛГА ПЕРЕД САМИМ СОБОЙ

§ 14

Это веление заключается в следующем: *познай* (исследуй, постигай) *самого себя* не по твоему физическому совершенству (по твоей пригодности или непригодности ко всякого рода угодным тебе или предписываемым тебе целям), а по моральному совершенству в отношении твоего долга — познай свое сердце: доброе ли оно или злое, чист ли источник твоих поступков или нет и что́ может быть человеку вменено как изначально присущее его *субстанции* или как производное (приобретенное или нажитое) и, быть может, принадлежит к моральному *состоянию*.

Начало всякой человеческой мудрости есть моральное самопознание, стремящееся проникать в трудно измеряемые глубины, или бездны сердца. В самом деле, мудрость, состоящая в согласии воли существа с конечной целью, нуждается у человека прежде всего в развитии стремления устранять внутренние препятствия (некоей злой, гнездящейся в нем воли), а затем культивировать никогда не утрачиваемые первоначальные задатки доброй воли. (Только нисхождение самопознания в ад прокладывает путь к обожествлению.)⁴⁷

§ 15

Это моральное самопознание устранил, во-первых, *фанатическое* презрение к самому себе как к человеку (ко всему человеческому роду) вообще, ибо такое презрение противоречит самому себе. Только благодаря заложенным в нас прекрасным задаткам добра, делающим человека достойным уважения, возможно то, что человек

считает [в себе] достойным презрения человека (самого себя, но не человеческое в себе), если он поступает вопреки этим задаткам. — Во-вторых, моральное самопознание противодействует также *самолюбивой* оценке самого себя, когда считают доказательством доброты сердца одни лишь желания (тем более если они выражены с большой страстью), так как они сами по себе не превращаются в действия и остаются бездейственными (*молитва* также есть лишь желание, внутренне высказанное божеству). Беспристрастность в суждениях о самом себе при сравнении с законом и искренность в признании себе своего морального достоинства или недостойности — это долг перед самим собой, непосредственно вытекающий из первого веления — из самопознания.

ДОБАВОЧНЫЙ РАЗДЕЛ

ОБ АМФИБОЛИИ МОРАЛЬНЫХ РЕФЛЕКТИВНЫХ ПОНЯТИЙ: ТО, ЧТО ЕСТЬ ДОЛГ ЧЕЛОВЕКА ПЕРЕД САМИМ СОБОЙ, СЧИТАТЬ ДОЛГОМ ПЕРЕД ДРУГИМИ

§ 16

Если судить исходя из одного лишь разума, то у человека нет иного долга, как долг перед человеком (перед самим собой или перед другим); ведь его долг перед каким-нибудь субъектом есть моральное принуждение со стороны воли этого субъекта. Принуждающий (обязывающий) субъект должен, следовательно, быть, *во-первых*, некоторым лицом, *во-вторых*, это лицо должно быть дано как предмет опыта, так как человек должен осуществлять цель воли этого лица, что может иметь место только во взаимоотношениях двух существующих людей (ведь одно лишь пустое порождение мысли не может стать *причиной* преследования цели). Но из всего нашего опыта мы знаем только одно существо, которое было бы способно брать на себя долг (активный или пассивный), — человека. Следовательно, человек может иметь долг только перед одним существом — перед человеком, и ес-

ли ему тем не менее представляется, что у него есть долг перед другим существом, то это происходит только из-за *амфиболии рефлексивных понятий*, а его мнимый долг перед другими существами есть лишь долг перед самим собой. К такому недоразумению его приводит то, что он свой долг в отношении других существ смешивает с долгом перед этими существами.

Этот мнимый долг можно иметь в отношении *вещей* (unpersönliche Gegenstände), а если в отношении лиц, то только абсолютно *невидимых* (которые не могут быть представлены внешним чувствам). — Первыми (*внечеловеческими*) могут быть чисто природное вещество, часть органической природы, способная к размножению, но лишенная восприятия, или часть, одаренная восприятием и произволением (минералы, растения, животные); вторые (*сверхчеловеческие*) могут мыслиться как духовные существа (ангелы, Бог). — Теперь возникает вопрос: имеет ли место отношение долга между этими двумя видами существ и человеком, и какое именно отношение?

§ 17

В отношении *прекрасного*, хотя и неживого в природе, склонность к разрушению (*spiritus destructionis*) противна долгу человека перед самим собой, так как это ослабляет или уничтожает в человеке то чувство, которое, правда, само по себе не морально, но подготавливает весьма способствующую моральности настроенность чувственности по меньшей мере к тому, чтобы любить нечто также и не имея в виду какую-либо выгоду (например, прекрасную кристаллизацию, неопишемую красоту растительного мира).

В отношении живой, хотя и лишенной разума, части тварей насильственное и вместе с тем жестокое обращение с животными еще более противно долгу человека перед самим собой, так как этим притупляется сочувствие человека к их страданиям и ослабляются и постепенно уничтожаются естественные задатки, очень полезные для моральности в отношениях с другими людьми, хотя человек имеет право на их быстрое (совершаемое без мучений) умерщвление или на то, чтобы заставлять их ра-

ботать напряженно, но не сверх сил (с такого рода работой и людям приходится мириться). Мучительные же физические опыты в интересах одной лишь спекуляции, если цель могла бы быть достигнута и без них, отвратительны. — Даже благодарность за долголетнюю работу старой лошади или за длительную службу собаки (как если бы они были членами семьи) есть *косвенно* долг человека, а именно *в отношении* этих животных, но *непосредственно* она есть долг человека *перед* самим собой.

§ 18

В *отношении* того, что целиком лежит за пределами нашего опыта, но по своей возможности встречается в наших идеях, например в идее Бога, мы точно так же имеем долг, называемый *религиозным долгом*, который есть долг “признания всех наших обязанностей *как* (instar) божественных заповедей”. Но это не есть сознание долга *перед Богом*. В самом деле, так как эта идея полностью исходит из нашего собственного разума и *создается* нами с теоретической целью, для объяснения целесообразности во вселенной или для того, чтобы служить мотивом в нашем поведении, то это не есть некое данное существо, *перед* которым на нас лежал бы какой-то долг, ибо в таком случае действительность этого существа должна была бы быть доказана прежде всего опытом; долг человека перед самим собой — применять эту неизбежно появляющуюся в разуме идею к моральному закону в нас, где она нравственно в высшей степени плодотворна. В таком (*практическом*) смысле можно это [положение] сформулировать следующим образом: иметь религию — долг человека перед самим собой.

**ОБЯЗАННОСТЕЙ ПО ОТНОШЕНИЮ
К САМОМУ СЕБЕ**

КНИГА ВТОРАЯ

**О НЕСОВЕРШЕННЫХ ОБЯЗАННОСТЯХ
ЧЕЛОВЕКА
ПО ОТНОШЕНИЮ К САМОМУ СЕБЕ
(С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЕГО ЦЕЛИ)**

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

**О ДОЛГЕ ПЕРЕД САМИМ СОБОЙ В РАЗВИТИИ
И УМНОЖЕНИИ СОБСТВЕННОГО
ПРИРОДНОГО СОВЕРШЕНСТВА,
Т.Е. В ПРАГМАТИЧЕСКОМ ОТНОШЕНИИ**

§ 19

Возделывание (*cultura*) своих естественных сил (духовных, душевных и телесных) как средство для всяческих возможных целей есть долг человека перед самим собой. — Человек (как разумное существо) сам обязан не оставлять неиспользованными и не давать как бы покрываться ржавчиной свои природные задатки и способности, которые могут быть когда-нибудь использованы его разумом; допуская, что человек может удовлетворяться и прирожденной долей своих способностей для естественных потребностей, все же его разум должен лишь посредством основоположений указать ему на эту *удовлетворенность* малой долей своих способностей, так как

человек как существо, способное ставить перед собой цели (делать предметы своей целью), обязан применением своих сил не одному лишь природному инстинкту, а свободе, которой он определяет эту долю. Следовательно, дело не в *выгоде*, которую можно иметь от культуры своих способностей (ставить разные цели), ибо выгода, быть может (по принципам Руссо), годится только при грубости своих естественных потребностей; нет, возделывать свои способности (из них одну больше, а другую меньше в зависимости от его целей) и быть в прагматическом отношении человеком, соответствующим цели своего существования, — это веление морально-практического разума и долг человека перед самим собой.

Духовные силы суть те, применение которых возможно только посредством разума. Они творческие постольку, поскольку их применение не черпается из опыта, а выводится а priori из принципов. Таковы математика, логика и метафизика природы, из которых две последние причисляются к философии, а именно к теоретической философии, которая в этом случае означает, правда, не учение о мудрости (таков ее буквальный смысл), а лишь науку, но которая тем не менее может быть полезна и для целей учения о мудрости.

Душевные силы суть те, что находятся в распоряжении рассудка и тех правил, которыми он пользуется для удовлетворения любых намерений; и именно постольку опыт может служить им руководящей нитью. Таковы память, воображение и т.п., на которых могут основываться ученость, вкус (внутреннее и внешнее украшение) и т.д., предоставляющие инструменты для различных целей.

И наконец, культура *телесных сил* (гимнастика в собственном смысле) есть забота о том, что составляет *ткань* (материю) в человеке, без которой цели человека остались бы неосуществленными; стало быть, постоянное преднамеренное оживление в человеке животного есть долг человека перед самим собой.

§ 20

Которое из этих физических совершенств считать *предпочтительным* и в какой пропорции друг с другом делать их своей целью есть долг человека перед самим

собой, — все это предоставляется и его разумному суждению относительно его склонности к тому или иному образу жизни, и оценке требуемых для этого сил, дабы выбирать из указанных совершенств (например, будет ли это ремесло, торговое дело или наука). В самом деле, независимо от потребности в самосохранении, которая сама по себе не может обосновать какой-нибудь долг, быть полезным звеном мира есть долг человека перед самим собой, так как это также относится к достоинству человечества в его лице, которое он не должен унижать.

Долг человека перед самим собой в отношении его *физического* совершенства есть, однако, только долг в широком смысле и несовершенный долг, так как он хотя и содержит закон для максимы поступков, однако в отношении самих поступков не определяет ничего ни по роду, ни по степени их, а предоставляет поле деятельности свободному произволению.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

О ДОЛГЕ ПЕРЕД САМИМ СОБОЙ В УВЕЛИЧЕНИИ СВОЕГО МОРАЛЬНОГО СОВЕРШЕНСТВА, Т.Е. В ЧИСТО НРАВСТВЕННОМ ОТНОШЕНИИ

§ 21

Этот долг состоит, *во-первых*, субъективно в *чистоте* (*puritas moralis*) осознания долга (*Pflichtgesinnung*), так как закон и без примеси намерений, идущих от чувственности, есть сам по себе мотив, а поступки совершаются не только сообразно с долгом, но также *по соображениям долга*. — Заповедь здесь: “Будьте святы”⁴⁸. *Во-вторых*, объективно в отношении всей моральной цели, которая касается совершенства как такового, т.е. всего долга человека и достижения полноты моральной цели в отношении самого себя; [заповедь здесь:] “Будьте совершенны!”⁴⁹, но стремиться к этой цели означает для человека только продвижение от одного совершенства к другому. “Что только добродетель и похвала, о том помышляйте”⁵⁰.

Этот долг перед самим собой по своему качеству есть долг в узком смысле и совершенный долг, хотя по степени он долг в широком смысле и несовершенный долг из-за *хрупкости* (*fragilitas*) человеческой природы.

То совершенство, *стремление* к которому, но не достижение которого есть долг (в этой жизни) — исполнение этого долга может, следовательно, состоять только в непрерывном поступательном движении вперед, — есть в *отношении* объекта (идеи, осуществление которой *должно* ставить себе целью) долг в узком смысле и совершенный долг, но с точки зрения субъекта — долг в широком смысле и несовершенный долг перед самим собой.

Глубины человеческого сердца непостижимы. Кто знает достоверно, целиком ли из представления о законе происходят мотивы соблюдения долга, когда они чувствуются сердцем, или этому содействуют многие другие, чувственные побуждения, которые имеют в виду выгоду (или предотвращение ущерба) и при других обстоятельствах могли бы служить и пороку? — Что же касается совершенства как моральной цели, то в идее (объективно) существует, правда, лишь одна добродетель (как нравственная твердость максим), в действительности (субъективно), однако, существует множество добродетелей разного качества, среди которых можно было бы найти не одну недобродетель (хотя подобно указанным добродетелям они обычно не называются пороками), если бы мы пожелали их искать. Однако сумма добродетелей, полнота или отсутствие которой самопознание никогда не позволяет нам распознавать в достаточной степени, — эта сумма может основать только несовершенный долг — быть совершенным.

* * *

Итак, всякий долг перед самим собой в отношении цели человечества в нашем собственном лице есть лишь несовершенный долг.

ЭТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О НАЧАЛАХ
ЧАСТЬ ВТОРАЯ
ОБ ОБЯЗАННОСТЯХ ДОБРОДЕТЕЛИ
ПО ОТНОШЕНИЮ К ДРУГИМ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

**Об обязанностях по отношению к другим
только как людям**

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

О ДОЛГЕ ЛЮБВИ К ДРУГИМ ЛЮДЯМ

Деление

§ 23

Основным делением может быть следующее: деление на обязанности по отношению к другим — поскольку выполнением этих обязанностей налагается в то же время обязательность на других — и на такие обязанности, выполнение которых не имеет своим следствием обязательность других. — Выполнение обязанностей первого рода (по отношению к другим) есть долг, *ставящийся в заслугу*; выполнение второго рода обязанностей есть долг, *[вытекающий из] обязательства*. — *Любовь и уважение* — чувства, сопутствующие выполнению этих обязанностей. Они могут оцениваться отдельно (каждое само по себе)

и самостоятельно существовать (*любовь* к ближнему, хотя бы этот последний заслуживал мало *уважения*; точно так же необходимое уважение к каждому человеку, несмотря на то что вряд ли его можно считать достойным любви). Но с точки зрения закона они в сущности всегда связаны друг с другом в едином долге; однако связаны они так, что то одно, то другое [из этих чувств] составляет самый принцип в субъекте, причем то, которое не составляет принципа, связано с другим как побочное. — Так, мы признаем, что наш долг — благодетельствовать бедным; но поскольку такого рода благосклонность содержит в себе также зависимость блага этого бедняка от моего великодушия, которое все же унижает его, то наш долг избавить его, получающего [благодаяние], от унижения при помощи такого поведения, которое представило бы наше благодаяние либо просто как исполнение обязанности, либо как незначительную любезность, и таким образом сохранить его уважение к самому себе.

§ 24

Когда речь идет о законах долга (а не о законах природы), и именно во внешних взаимоотношениях людей, то мы рассматриваем себя в некоем моральном (умопостижимом) мире, в котором по аналогии с физическим миром связь разумных существ (на Земле) между собой вызывается *притяжением* и *отталкиванием*. Принцип *взаимной любви* учит постоянно *сближаться* между собой; принцип *уважения*, которое они обязаны оказывать друг другу, — держаться в *отдалении* друг от друга, и если бы одна из этих великих нравственных сил ослабла, то (если воспользоваться, хотя и в иной связи, словами Галлера) “(аморальное) ничто с разверстой пастью как каплю воды проглотило бы все царство (моральных) существ”⁵¹.

§ 25

Однако *любовь* мы понимаем здесь не как *чувство* (не эстетически), т.е. не как удовольствие от совершенства других людей, и не как *любовь-симпатию* (ведь со сторо-

ны других не может налагаться обязанность питать чувства); любовь должна мыслиться как максима *благоволения* (практическая), имеющая своим следствием благодеяние.

То же самое надо сказать относительно *уважения*, которое мы должны оказывать другим, а именно что под уважением подразумевается не просто *чувство*, [возникающее] из сравнения нашего собственного *достоинства* с достоинствами других (такое чувство испытывает просто по привычке ребенок к своим родителям, ученик к учителям, вообще нижестоящий к вышестоящему), а только *максима* ограничения нашего самоуважения достоинством человечества в лице другого, стало быть уважение в практическом смысле (*observantia aliis praestanda*).

Точно так же долг свободного уважения к другим, будучи в сущности негативным долгом (не ставить себя выше других), аналогичен правовому долгу — никого не лишать его *свое*, хотя просто как долг добродетели он рассматривается по отношению к долгу любви как долг в узком смысле, а долг любви, следовательно, — как долг в *широком* смысле.

Долг любви к ближнему может быть, следовательно, выражен и так: это долг делать *цели* других (если только эти цели не безнравственны) моими; долг уважения к моему ближнему содержится в максиме не низводить людей до степени простого средства для [достижения] моих целей (не требовать от другого человека, чтобы он унизил себя, став рабом моей цели).

Исполняя долг любви к кому-нибудь, я в то же время обязываю другого; я, таким образом, имею перед ним заслугу. Соблюдением же долга уважения я обязываю исключительно самого себя, — я удерживаю себя в соответствующих рамках, дабы ничего не отнять у другого от того достоинства, которое он как человек вправе сам себе придать.

О долге любви прежде всего

§ 26

Любовь к людям (человеколюбие), так как она мыслится здесь как любовь практическая, стало быть, не как любовь-симпатия к человеку, должна быть отнесена к

деятельному благоволению и, таким образом, к максиме поступков. — Тот, кто находит удовольствие в благополучии (*salus*) людей, поскольку он рассматривает их только как таковых, тот, кому бывает *хорошо*, когда хорошо всем другим, называется *другом людей* (человеколюбом) вообще. Тот, кому хорошо только тогда, когда другим плохо, называется *человеконенавистником* (мизантропом в практическом смысле). Тот, кому безразлично, как обстоят дела у других, лишь бы у него самого было все в порядке, — *эгоист* (*solipsista*). — Того, кто избегает людей, потому что не может найти в общении с ними никакого *удовольствия*, хотя и желает им всем добра, можно назвать *нелюдином* (эстетическим мизантропом), а его отвращение к людям — антропофобией.

§ 27

Максима благоволения (практическое человеколюбие) — долг всех людей друг перед другом (все равно, считают их достойными любви или нет) согласно этическому закону совершенства: люби ближнего своего как самого себя. — В самом деле, всякое морально практическое отношение к людям — это отношение людей в представлении чистого разума, т.е. отношение свободных поступков по максима́м, которые пригодны в качестве общего законодательства и, следовательно, не могут быть эгоистическими (*ex solipsismo prodeuntes*). Я желаю благоволения (*benevolentiam*) ко мне со стороны каждого другого человека, следовательно, я сам должен благоволить ко всем другим. Но так как все *другие* помимо меня были бы не *все и*, стало быть, максима не имела бы в себе всеобщности закона, необходимой для наложения обязательства, то закон долга благоволения будет включать меня как объект этого благоволения в веление практического разума; это не значит, будто тем самым на меня налагается обязательство любить самого себя (ведь это неизбежно и так, и для этого не требуется обязательства); это значит, что не человек, а законодательствующий разум, включающий в свою идею человечества вообще весь [человеческий] род (следовательно, и меня)

[именно] как устанавливающий всеобщие законы вменяет мне в долг, равно как и всем окружающим, взаимное благоволение в соответствии с принципом равенства и *разрешает* благоволить к самому себе при условии, что я желаю добра всем другим; ибо только таким образом максима (благодеяния) пригодна в качестве всеобщего законодательства, на чем и основывается всякий закон долга.

§ 28

Благоволение в [сфере] всеобщей человеческой любви по своему *охвату*, правда, самое большое, но по *степени* самое малое, и когда я говорю: я принимаю участие в благе этого человека только ввиду всеобщей человеческой любви, интерес, который я здесь проявляю, наименьший из всех возможных интересов. Я всего лишь не безразличен к данному человеку.

Но все же один мне ближе, чем другой, и в благоволении я ближе всего к себе. Как же это согласуется с формулой: “Люби *ближнего* своего как самого себя”? Если один мне ближе (в долге благоволения), чем другой, и я, следовательно, обязан бóльшим благоволением к одному, чем к другому, а к самому себе, признаться, ближе (в соответствии с самим долгом), чем к другим, то я не могу утверждать, не противореча самому себе, что я должен каждого человека любить как самого себя; ведь мерило себялюбия не допускает различия по степени. — Нетрудно заметить, что здесь подразумевается не просто благоволение *желания* — которое, собственно, представляет собой лишь удовлетворение от блага каждого другого без того, чтобы надо было чем-нибудь содействовать этому благу (каждый за себя, один Бог за всех нас), — а деятельное, практическое благоволение, заключающееся в том, чтобы сделать своей *целью* благополучие другого человека (благодеяние). Действительно, я стремлюсь *одинаково* благоволить ко всем, но в моих поступках может быть очень различная степени [благоволения] к любимым [мною] (один из них мне может быть ближе, чем другой), и при этом не нарушается всеобщность максимы.

Обязанности эти следующие: А) долг *благотворения*, В) *благодарности*, С) *участия*.

А

О долге благотворения

§ 29

Ни в чем себе не отказывать, насколько это нужно, чтобы находить удовольствие в жизни (заботиться о своем теле, но не доводя его до изнеженности), — это относится к обязанностям по отношению к самому себе; противоположное этому — из *скупости* (рабски) лишать себя жизненно необходимого или же из-за чрезмерной *дисциплины* своих естественных наклонностей (фанатически) лишать себя наслаждения радостями жизни — противоречит долгу человека перед самим собой.

Возможно ли, однако, кроме *благоволения* желания в отношении других людей (которое нам ничего не стоит) требовать еще и того, чтобы оно было практическим, т.е. чтобы *благоедеяние* в отношении нуждающихся в нем было долгом каждого, кто в состоянии его совершать? — Благоволение есть удовольствие от счастья (благополучия) других; благодеяние же — максима делать это своей целью; долг благодеяния есть принуждение субъекта со стороны разума к принятию этой максимы в качестве всеобщего закона.

Однако вовсе не очевидно, что такой закон вообще имеется в разуме; наоборот, наиболее естественной представляется максима: “Каждый за себя, один Бог (судьба) за всех нас”.

§ 30

Долг каждого человека — *благотворить*, т.е. по мере возможности помогать людям и содействовать их счастью, не надеясь получить за это какое-либо вознаграждение.

В самом деле, каждый человек, находящийся в беде, желает, чтобы другие оказали ему помощь. Если бы, однако, он разгласил свою максиму, [состоящую в том], что он со своей стороны не хочет оказывать другим помощь в беде, т.е. сделал бы ее всеобщим дозволяющим законом, то, в случае когда он сам окажется в беде, любой также отказал бы ему в помощи или по крайней мере был бы вправе отказать. Таким образом, максима своекорыстия, если сделать ее всеобщим законом, сама себе будет противоречить, т.е. она противна долгу, следовательно, общепользная максима благодеяния в отношении нуждающихся — всеобщий долг людей, и именно потому, что людей следует рассматривать как ближних, т.е. как нуждающихся [в помощи] разумных существ, собранных природой на одном и том же пространстве для взаимной поддержки.

§ 31

Благотворитель, который *богат* (в избытке, т.е. всех своих потребностей, обеспечен *средствами*, [необходимыми] для счастья других), вряд ли должен считать свое благодеяние долгом, ставящимся в заслугу, несмотря на то, что своим благодеянием он обязывает других. Удовольствие, которое он себе доставляет этим и которое не требует от него никаких жертв, — это способ испытывать блаженство от морального удовлетворения. — Он ни в коем случае не должен показывать вид, что он предполагает своим благодеянием обязать другого: в таком случае оказанное другому благодеяние не было бы истинным, поскольку он выказал намерение наложить на него обязательность (что всегда унижает другого в его собственных глазах). Наоборот, тот, кто оказывает благодеяние, должен, скорее, сделать вид, что он сам обязан или считает честью для себя то, что другой принял это благодеяние, и тем самым должен изобразить этот долг всего лишь своей обязанностью, если он вообще не совершает акт своего благотворения в полной тайне (что гораздо лучше). — Эта добродетель выше, если средства для благодеяния ограничены и благотворитель оказывается достаточно сильным, чтобы молчаливо принять на себя не-

приятности, от которых он избавляет другого; в этом случае его следует рассматривать действительно как морально *богатого* человека.

Казуистические вопросы

До какого предела можно расходовать свои средства на благотворительные цели? Разумеется, не до такого предела, чтобы в конце концов самому нуждаться в благотворении других. Много ли стоит благодеяние, которое оказывают с холодным сердцем (уходя из жизни, через завещание)? — Может ли тот, кто осуществляет дозволенную ему законом страны власть над другим лицом, которого он лишает *свободы* устроить свою жизнь согласно своим понятиям о счастье (над подчиненным ему наследником его имущества), — может ли, спрашиваю я, такой человек считать себя благодетелем, если он как бы отечески заботится о своем наследнике в соответствии со *своими* понятиями о счастье? Или же наоборот, несправедливость, состоящая в лишении кого-то свободы, представляет собой нечто до такой степени противоречащее правовому долгу вообще, что согласие на это условие в расчете на благотворение господ было бы величайшим унижением человеческого достоинства со стороны того, кто бы пошел на это добровольно, а попечение о нем господ вовсе не было бы благотворением? Или, может быть, заслуга такого благотворения окажется столь большой, что она перевесит [нарушение] права человека? — Я никому не могу благотворить в соответствии с *моими* понятиями о счастье (никому, кроме несовершеннолетних и умалишенных), а могу благотворить лишь в соответствии с понятиями *того*, кому я собираюсь оказать благодеяние; а навязывая ему свой дар, я действительно не оказываю ему никакого благодеяния.

Возможность благотворить, связанная с наличием случайно приобретенного богатства, — это большей частью следствие привилегий, которые несправедливо получают разные люди от правительства, устанавливающего неравенство благосостояния, делающее необходимым благотворительность других. Заслуживает ли вообще при

таких обстоятельствах помощь, оказываемая богатым человеком нуждающемуся, названия благотворения, которым так часто кичатся как заслугой?

В

О долге благодарности

Благодарность — это почтение к лицу, оказавшему нам благодеяние. Чувство, связанное с таким суждением, — это чувство уважения к благотворителю (которому обязан принимающий благодеяние), отношение же благотворителя к получателю рассматривается лишь как отношение любви. — Уже одно лишь сердечное *благоволение* другого человека, без физических следствий [из него], заслуживает название долга добродетели; это лежит в основе различия между *деятельной* благодарностью и просто благодарностью, выражающейся лишь в *чувстве*.

§ 32

Благодарность — долг, т.е. не просто *максима благоразумия*: засвидетельствованием моей обязательности по поводу выпавшего на мою долю благотворения побудить другого к еще большему благодеянию (*gratiarum actio est ad plus dandum invitatio*); ведь в таком случае я пользуюсь этой максимой лишь как средством для других моих целей; благодарность — это непосредственное принуждение со стороны морального закона, т.е. долг.

Но благодарность следует еще рассматривать особо как *священный* долг, т.е. такой долг, нарушение которого (как позорный пример) может в самом принципе уничтожить моральный мотив благодеяния. Ведь священен тот моральный предмет, обязательность в отношении которого не может быть полностью возмещена никаким соответствующим актом (при котором тот, кто обязан, все еще остается обязанным). Любой другой долг представляет собой *обычный* долг. — Однако никаким вознаграждением нельзя *рассчитаться* за принятое благо-

деяние, так как тот, кто его принял, никогда не сможет отнять у дарителя его преимущество, а именно заслугу быть первым в благоволении. — Но и без такого акта (благодаяния) уже само сердечное благоволение есть основание для обязательства к благодарности. Такого рода образ мыслей называется *признательностью*.

§ 33

Что касается *сферы распространения* (Extension) благодарности, то она охватывает не только современников, но и предков, даже тех, имя которых нельзя назвать с достоверностью. Именно по этой причине считается неприличным не защищать по мере возможности от всяких нападков, обвинений и пренебрежения стариков, которых можно рассматривать как наших учителей; но при этом глупой иллюзией было бы приписывать им только за то, что они старше, преимущество в таланте и доброй воле перед молодым поколением, как будто мир по законам природы постепенно утрачивает первоначальное совершенство, и презирать все новое, сравнивая его со старым.

Что же касается *интенсивности* (Intension), т.е. степени обязательности указанной добродетели, то ее следует определить по тому, какую пользу извлек обязываемый из благодаяния и насколько бескорыстно оно было оказано. Наименьшая степень: оказывать благотворителю *равную* услугу, если он может ее принять (еще жив), а если его уже нет на свете, [оказывать их] другим; [при этом] не надо рассматривать принимаемое благодаяние как бремя, от которого охотно хотели бы избавиться (ибо в таком случае облагодетельствованный стоит ступенью ниже своего покровителя и это задевает его гордость); напротив, уже само стремление к доброму делу надо воспринимать как моральное благодаяние, т.е. как представившийся повод связать эту добродетель с человеколюбием, которое вместе с *искренностью* доброжелательного образа мыслей представляет собой и *сердечность* благоволения (внимание к малейшей степени человеколюбия в представлении о долге), и таким образом культивировать человеколюбие.

Разделенная радость и сострадание (*sympathia moralis*) — это, правда, чувственные восприятия (*sinnliche Gefühle*) удовольствия или неудовольствия (называемого поэтому эстетическим) от состояния удовольствия или страдания другого человека (сочувствие, участливость), восприимчивость к которым заложила в человека уже сама природа. Но использовать эту восприимчивость как средство поощрения деятельного и разумного благоволения — это еще особый, хотя лишь условный, долг, который носит название *человечности* (*humanitas*): человек здесь рассматривается не только как разумное существо, но и как одаренное разумом животное. Человечность можно усмотреть в *способностях* и *воле делиться* друг с другом своими чувствами (*humanitas practica*) или же просто в *восприимчивости* к общему ощущению удовольствия или страдания (*humanitas aesthetica*), что дано самой природой. Первого рода человечность *свободна* и потому называется *участливой* (*communio sentiendi liberalis*) и основывается на практическом разуме; второго рода человечность *несвободна* (*communio sentiendi illiberalis, servilis*) и может называться *сообщительной* (наподобие тепла или заразной болезни), а также *состраданием*, потому что она естественно распространяется среди живущих рядом людей. Обязательность существует только к первому виду человечности.

У *мудреца*, каким его мыслил себе стоик, был возвышенный способ представлений; стоик вкладывает в его уста следующие слова: “Я желаю иметь друга не для того, чтобы он помогал *мне* в бедности, при болезни, в неволе и т.д., а для того, чтобы я мог *ему* оказывать поддержку и тем спасти человека”, и все же тот же самый мудрец говорит сам себе, когда друга его спасти уже нельзя: “Что мне до этого?”, т.е. отвергает [всякое] сострадание.

В самом деле, если другой страдает и его боль, кото-

рую я не в состоянии устранить, глубоко трогает меня (посредством силы воображения), то страдают [уже] двое, хотя несчастье, собственно (в природе), постигло лишь одного. Но ведь не может быть долгом умножение несчастья в мире, а стало быть, не может быть долгом совершение благодеяний *из сострадания*; это был бы также оскорбительный способ благодеяния, так как оно выражает благоволение, которое относится к недостойному и называется *милосердием* и которое не должно проявляться в отношении друг друга у людей, как раз не имеющих права похвастаться тем, что они достойны счастья.

§ 35

Однако хотя сострадать другим, а также радоваться за других само по себе не долг, все же это деятельное участие в судьбе ближнего, и потому косвенный наш долг — культивировать в себе естественные (эстетические) чувства сострадания и использовать их как средства участия из моральных принципов и соответствующего им чувства. — Следовательно, [наш] долг не обходить стороной жилища бедняков, у которых нет самого необходимого, а, наоборот, разыскивать эти жилища; не избегать больниц или долговых тюрем и тому подобных заведений с целью уклониться от мучительного сострадания, от которого невозможно удержаться, ибо это одно из заложенных в нас природой побуждений делать то, чего представление о долге само по себе выполнить не может.

Казуистические вопросы

Не лучше ли обстояло бы дело с благом в мире, если бы вся моральность людей ограничивалась лишь правовыми обязанностями, но [выполняемыми] с величайшей добросовестностью, а благоволение причислялось бы к вещам безразличным? Не так легко охватить взглядом, какие последствия это имело бы для счастья людей. Но нет сомнений, что в таком случае не было бы великого морального украшения мира, а именно человеколюбия,

которое и без расчета на выгоду (счастье) нужно само по себе для того, чтобы мир предстал перед нами как прекрасное моральное целое, во всем своем совершенстве.

Благодарность — это, собственно, не ответная любовь обязываемого к благотворителю, а *уважение* к нему. В самом деле, в основу любви к ближним может и должно быть положено равенство обязанностей; в благодарности же лицо обязываемое стоит ступенькой ниже своего благотворителя. Не это ли причина некоторого рода неблагодарности, например когда гордость не позволяет видеть кого-либо стоящим выше себя? [Или] когда испытывают неприязнь от того, что нельзя стоять с кем-то (в том, что касается отношений долга) на равной ноге?

О прямо (*contrarie*) противоположных человеколюбию пороках человеконенавистничества

§ 36

Эти пороки составляют отвратительное семейство *зависти, неблагодарности и злорадства*. — Ненависть здесь, однако, не открытая и грубая, а тайная и замаскированная, что добавляет к забвению долга перед своим ближним еще низость, и таким образом нарушает также долг перед самим собой.

А. *Зависть* (*liver*) есть склонность воспринимать с неудовольствием благополучие другого, хотя оно не наносит никакого ущерба его благополучию; когда она проявляется в поступке (направленном на то, чтобы лишить блага другого), она называется *черной завистью*, в остальных же случаях — просто *недоброжелательством* (*invidentia*); зависть все же представляет собой лишь косвенно злонравный образ мыслей, а именно досаду от того, что мы видим, как чужое благополучие заслоняет наше собственное; потому что мы не умеем оценивать наше благо по его внутреннему достоинству, а делаем эту оценку наглядной, лишь сравнивая наше благо с благом других. — Поэтому, вероятно, и говорят о *завидном* согласии и счастье в браке, в семье и т.д., как будто бы есть такие случаи, когда дозволено кому-то завидовать. Побудительные мотивы зависти заложены, следовательно

но, в природе человека, и лишь их внешнее проявление превращает ее в отвратительный порок угрюмой страсти, терзающей человека и стремящейся к разрушению счастья других, хотя бы только мысленно; [порок этот], стало быть, противен долгу человека перед самим собой и перед другими.

В. *Неблагодарность* по отношению к своему благодетелю, когда она доходит до ненависти к нему, называется *черной неблагодарностью*, в прочих же случаях — лишь отсутствием *признательности*, и хотя в общественном мнении она в высшей степени отвратительный порок, однако из-за нее человек пользуется столь дурной славой, что не считается невероятной возможность нажить себе врага в результате оказанных [кому-либо] благодеяний. — Причина возможности такого порока заключается в неправильно понятом долге перед самим собой, а именно не нуждаться в благодетели других и не требовать его, потому что оно налагает на нас обязательность в отношении других, и лучше самим переносить жизненные тяготы, чем обременять ими других и тем самым становиться их должниками (обязываемыми); дело в том, что мы боимся оказаться, таким образом, ступенью ниже нашего покровителя, стать к нему в отношении покровительствуемого, что противно истинному самоуважению ([состоящему в том, чтобы] гордиться достоинством человечества в своем собственном лице). Поэтому мы так щедры в нашей благодарности по отношению к тем, кто *неизбежно* должен был определить нас в благодеянии (по отношению к предкам в нашей памяти или по отношению к родителям), но скудны по отношению к нашим современникам, более того, чтобы как-то сделать незаметным это отношение неравенства, часто доказывается нечто прямо противоположное. — Но в таком случае это порок, возмущающий человечество, и не только из-за *ущерба*, который подобный пример может нанести людям, отпугивая их от дальнейшего благодетельства (ибо люди могут с истинно моральным образом мыслей полагать, что как раз пренебрежение любым подобным вознаграждением придает их благодеянию более высокую внутреннюю моральную ценность), а потому что человеколюбие здесь поставлено как бы на голову и отсутствие любви низводится до права ненавидеть любящего.

С. Злорадство, представляющее собой прямую противоположность участливости, также не чуждо человеческой природе; хотя, когда оно доходит до такой степени, что способствует самому несчастью и злу, оно как *явное злорадство* делает очевидным человеконенавистничество и обнаруживает себя во всей своей гнусности. По законам воображения, а именно по законам контраста, в самой природе заложена возможность сильнее чувствовать свое благополучие и даже свое хорошее поведение, когда несчастье и позор других как бы подкладываются под наше собственное благосостояние как фольга, чтобы показать его еще в более ярком свете. Но высказывать непосредственную радость по поводу существования подобных *безобразий*, разрушающих всеобщее благо, а стало быть, и желать, чтобы они происходили, — это не что иное, как тайное человеконенавистничество и прямая противоположность любви к ближнему, которая есть наш долг. — *Заносчивость* людей, живущих все время в благополучии, и *самоумнение* как результат хорошего поведения (но в сущности только при счастливом стечении обстоятельств, позволивших пока не поддаться соблазну публичного проявления своего порока), которые самолюбивый человек считает своей заслугой, порождают это злорадство; такое злорадство прямо противоположно долгу, вытекающему из принципа участливости (например, участливости честного Хремета у Теренция: “Я человек, и все, что случается с людьми, касается и меня”⁵²).

Самое сладостное злорадство, притом имеющее видимость высшего права и даже обязательности (как жажда справедливости) ставить своей целью ущерб, причиняемый другим без всякой выгоды для себя, — это *жажда мести*.

Каждый поступок, задевающий право человека, заслуживает наказания, посредством которого виновному *отмщают* за его преступление (а не просто возмещают причиненный ущерб). Однако наказание есть акт не частной власти обиженного, а отдельного от него суда, который придает законам силу *высшей власти*, стоящей над всеми, кто подчинен суду, и если рассматривать людей в правовом состоянии, как это и необходимо в этике,

но с точки зрения законов чистого разума (а не с точки зрения гражданских законов), то никто не правомочен назначать наказания и мстить за обиды, нанесенные людьми, кроме того, кто есть также высший моральный законодатель, — и только он один (а именно Бог) может сказать: “Мне отмщение и аз воздам”⁵³. Следовательно, долг добродетели не только не отвечать ненавистью, даже из одного лишь чувства мести, на враждебность других, но и никогда не взывать о мести даже к судье мира отчасти потому, что человек сам достаточно осознает собственную вину, чтобы сильно нуждаться в прощении, отчасти и главным образом потому, что никакое наказание, от кого бы оно ни исходило, нельзя назначать из ненависти. — Вот почему *миролюбие* (*placabilitas*) есть долг человека; но с этим не следует смешивать *бессильную терпимость* к обидам (*mitis iniuriarum patientia*) как отказ от жестоких (*rigorosa*) средств, необходимых для того, чтобы предупреждать оскорбление со стороны других в будущем; ведь это означало бы поправление моих прав другими и нарушение долга человека перед самим собой.

Примечание

Все пороки, которые могли бы сделать ненавистной самую человеческую природу, если бы они (как действенные пороки) приобрели значение принципов, с объективной точки зрения *антигуманны*, но с субъективной точки зрения они все же *человеческие*, т.е. такие, по каким мы познаем в опыте наш род. И пусть даже некоторые из них можно было бы в пылу отвращения назвать *дьявольскими*, равно как противоположные им [качества] — *ангельскими добродетелями*, все же оба этих понятия только идеи некоего максимума, который мыслится как мерило при сравнении степени моральности, когда человеку указывается его место либо на *небесах*, либо в *аду*, вместо того чтобы превратить его в некое среднее существо, не занимающее ни одного из этих мест. Мы не будем здесь выяснять, постигла ли Галлера большая удача с его “двузначным существом, полуангелом, полускотом”⁵⁴. Но раздваивание при со-

четании двух разнородных вещей никогда не ведет к определенному понятию, и ничто не может привести нас к нему в ряду существ, построенном в соответствии с неизвестным нам делением на классы. Первое противопоставление (ангельской добродетели и дьявольского порока) — это преувеличение. Второе, хотя люди, увы, предаются *скотским* порокам, все же не дает права приписывать им наклонность к таковым как *присущую их виду*, так же как уродства отдельных деревьев в лесу еще не дают основания относить эти деревья к *особому* виду растений.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

ОБ ОБЯЗАННОСТЯХ ДОБРОДЕТЕЛИ ПО ОТНОШЕНИЮ К ДРУГИМ ЛЮДЯМ ИЗ УВАЖЕНИЯ, КОТОРОЕ ОНИ ЗАСЛУЖИВАЮТ

§ 37

Умеренность в притязаниях вообще, т.е. добровольное ограничение себялюбия человека себялюбием других, называется *скромностью*. Отсутствие *такой умеренности* (нескромность) в отношении достоинства быть любимым другими называется *самолюбием* (*philautia*). Нескромность же притязания на *уважение* со стороны других есть *самолюбие* (*arrogantia*). *Уважение*, которое я питаю к другим или которое другие могут потребовать от меня (*observantia aliis praestanda*), есть, следовательно, признание *достоинства* (*dignitas*) в другом человеке, т.е. достоинства, не имеющего ни цены, ни эквивалента, по которому можно выменять объект почитания (*aestimii*). — Суждение о вещи как о чем-то не имеющем ценности есть презрение.

§ 38

Каждый человек правомерен притязать на уважение своих близких, и *со своей стороны* он также обязан уважать других.

Принадлежность к роду человеческому (*die Menschheit*) само уже достоинство; ибо ни один человек не может пользоваться другим человеком (и даже самим собой) как средством, он всегда должен в то же время быть целью, и именно в этом состоит его достоинство (личность), благодаря которому он стоит выше всех остальных живых существ — не людей, — которыми все же можно пользоваться, стало быть, выше всех вещей. Так же как человек не может отдать себя ни за какую цену (что противоречило бы долгу самоуважения), точно так же он не может поступить против столь же необходимого уважения к другим как людям, т.е. он обязан практически признавать достоинство человечества во всех других людях; стало быть, на человеке лежит долг, связанный с уважением, которое необходимо следует оказывать всем другим.

§ 39

Презирать (*contemnere*) других, т.е. отказывать им уважении, с которым надлежит относиться к человеку вообще, во всех случаях противно долгу, ибо они люди. Внутреннее *пренебрежение* (*despicatui habere*) к ним в результате сравнения с другими подчас, правда, неизбежно, но внешнее выражение его все же есть оскорбление. — То, что *опасно*, не есть предмет презрения, и потому порочный человек, если он опасен, также не предмет презрения; а если этот человек бессилён причинить мне вред, что даёт мне право сказать: “Я его презираю”, то это означает лишь следующее: “Теперь нет никакой опасности, хотя я и не позаботился о какой-либо защите против него, так как он сам себя выдаёт своей испорченностью”. Тем не менее я не могу даже порочному как человеку совсем отказать в уважении, которое нельзя у него отнять по крайней мере как у человека, хотя он своим поступком и делает себя недостойным этого уважения. Так, существуют позорные, бесчестящие само человечество кары (например, четвертование, растерзание собаками, отрезание носа и ушей), которые не только для человека, дорожающего своей честью (притязającego на уважение других, что должен делать каждый), тяжелее, чем потеря состояния и жиз-

ни, но и у зрителей вызывают краску стыда за принадлежность к роду, с которым можно так обращаться.

Примечание

На этом основывается долг уважения к человеку даже в логическом применении его разума: не следует поносить допущенные разумом ошибки как бессмыслицу, нелепое суждение и т.п., а, наоборот, надо исходить из того, что в этом [нелепом] суждении все же должно содержаться зерно истины, и пытаться отыскать это зерно; при этом, однако, надо раскрывать и обманчивую видимость (субъективное в определяющих основаниях суждения, признаваемое за объективное) и, объясняя таким образом возможность заблуждения, все же отдавать рассудку человека, [высказавшего такое суждение], дань уважения. В самом деле, если с помощью приведенных выше выражений отказывать своему противнику в каком бы то ни было понимании, то как можно убедить его, что он допустил ошибку? — Точно так же обстоит дело с упреком в порочности, который никогда не должен превращаться в полное презрение и отказ порочному человеку в какой бы то ни было моральной ценности: согласно такому предположению он никогда не сможет исправиться: а это несовместимо с идеей человека, который как таковой (как существо моральное) никогда не может исчерпать все свои задатки доброго.

§ 40

Уважение к закону, которое субъективно характеризуется как моральное чувство, есть то же, что сознание своего долга. Именно поэтому оказание уважения человеку как моральному (высоко чтящему свой долг) существу само есть долг и право, от притязания на которое он не может отказаться. — Такого рода притязание называют *любовью к чести*, проявление которой во внешнем поведении называется *почтенностью* (*honestas externa*), а нарушение ее — *позором*: пример пренебрежения почтенностью, который может стать заразительным; хотя *подавать* такой

пример в высшей степени противно долгу, однако *брать* пример с чего-то диковинного (*paradoxon*), пусть в остальном хорошего, — заблуждение (так как необычное считают также и недозволенным) и опасная, пагубная для добродетели ошибка. — Ведь вытекающее из обязанности уважение к другим, подающим пример людям не должно вырождаться в слепое подражание (когда обычай, *mos*, возводится в степень закона); такая тирания народного обычая противна долгу человека перед самим собой.

§ 41

Неисполнение долга любви — это прегрешение против нравственности (*peccatum*). Но неисполнение долга, вытекающего из обязательного *уважения* к каждому человеку вообще, есть *порок* (*vitium*). В самом деле, забвением первого долга ни одному человеку не наносится оскорбление; неисполнением же второго долга ущемляется законное притязание человека. — Первое нарушение контрарно *противоположно* долгу (*contrarie oppositum virtutis*). Однако то, что не только не служит моральной приправой, но даже уничтожает ценность той моральной приправы, которая вообще-то могла бы *пойти* субъекту на пользу, есть *порок*.

Именно поэтому обязанности по отношению к своему ближнему, вытекающие из полагающегося ему уважения, выражены лишь негативно, т.е. такой долг добродетели выражен лишь косвенно (через запрет его противоположности).

О пороках, нарушающих долг уважения
к другим людям

Таковы пороки: А) *высокомерие*, В) *злословие* и
С) *издевательство*.

А
Высокомерие

§ 42

Высокомерие (*superbia* и, как показывает само это слово, склонность всегда быть *наверху*) — это вид *честолюбия* (*ambitio*), на основе которого мы ожидаем от

других, чтобы они ставили себя ниже нас, и, следовательно, это порок, противоречащий уважению, на которое каждый человек может законно притязать.

Высокомерие следует отличать от *гордости* (*animus elatus*) как *любви к чести*, т.е. заботы о том, чтобы ни в чем не уронить своего человеческого достоинства перед другими (поэтому гордости обычно сопутствует эпитет *благородная*); в самом деле, высокомерие требует от других уважения, в котором оно со своей стороны им отказывает. — Но сама эта гордость становится прегрешением и оскорблением, если она остается всего лишь требованием, чтобы другие отдавали ей дань.

Что высокомерие, которое представляет собой как бы предпринимаемые честолюбцем поиски последователей, к коим он считает себя вправе отнестись с презрением, *несправедливо* и противоречит вытекающему из обязанности уважению к людям вообще; что оно есть *глупость*, т.е. суестьность в использовании средств для достижения того, что в некотором отношении вообще недостойно быть целью; наконец, что оно даже *сумасбродство*, т.е. обидное непонимание, когда пользуются такими средствами, которые неизбежно приводят к прямо противоположному его цели результату (ведь высокомерному человеку каждый тем больше отказывает в своем уважении, чем более явно тот к этому стремится), — все это ясно само собой. Не столь очевидно, что высокомерный человек в глубине души всегда *подл.* В самом деле, он не ожидал бы от других, чтобы они считали себя ниже его, если бы не чувствовал, что, измени ему счастье, он не сочтет для себя оскорбительным раболепствовать перед другими и отказаться от всякого уважения с их стороны.

В

Злословие

§ 43

Обычные сплетни (*obtretractio*), или злословие, под которым я подразумеваю не *клевету* (*contumelia*), т.е. *навет*, за который привлекают к суду, а лишь непосред-

ственную, не преследующую никаких определенных целей склонность распространять вредные для уважения к другим слухи, противны вытекающему из обязанности уважению к человечеству вообще: каждый такой наговор умаляет это уважение, на котором покоится побуждение к нравственно добродетели, и стремится подорвать веру в него.

Умышленное *распространение* (progalatio) того, что умаляет честь другого, но не подсудно, даже если эти слухи правдоподобны, есть умаление уважения к человечеству вообще, бросающее в конце концов тень недостойности на весь наш род и порождающее мизантропию (нелюбимость) или презрение к господствующему образу мыслей, что, когда оно часто наблюдается, притупляет моральное чувство человека, привыкающего к этому. Следовательно, долг добродетели, вместо того чтобы давать волю злорадству по поводу выставления напоказ ошибок других, дабы тем самым создать себе славу человека хорошего или по крайней мере не менее хорошего, чем другие, — вместо всего этого набрасывать покров человеколюбия на ошибки других людей, не только смягчая суждения о них, но и замалчивая их, так как примеры уважения, которые нам подают другие, могут возбудить стремление также заслужить уважение. — Поэтому мания выведывать нравы других людей (allotrioepiscopia) уже сама по себе оскорбительна, представляя собой нескромную пародию на изучение человечества, которой каждый может с полным правом противиться как нарушению полагающегося ему уважения.

С

Издательство

§ 44

Легкомысленная придирчивость и склонность выстав-
лять других на посмешище, *насмехательство*, для того
чтобы позабавиться за счет ошибок других, — это злоба,
которая не имеет ничего общего с *шуткой*, с вольностью,
дозволительной в среде друзей, когда смеются над вымыш-
ленными недостатками, которые на самом деле суть досто-

инства мужества, а иногда над отставанием от моды (такая шутка не есть *издевательство*). Но стремление подвергать осмеянию действительные недостатки или же недостатки, приписываемые в качестве действительных, дабы кого-то лишить заслуженного уважения, и склонность к этому, страсть к *язвительным* насмешкам (*spiritus causticus*) — вот в этом есть что-то от дьявольского злорадства, и потому это более серьезное нарушение долга уважения к другим.

От этого, однако, следует отличать, [во-первых], случаи, когда насмешливой шуткой отвечают на оскорбительные, полные презрения нападки противника (*retorsio iocosa*), благодаря чему этот зубоскал (или злорадствующий, но слабый противник) тоже подвергается осмеянию; [во-вторых], правомерную защиту уважения, которого можно требовать от зубоскала. Но если сам предмет не есть в сущности предмет для насмешек, а необходимо вызывает у разума моральный интерес, то, как бы противник ни насмехался, обнаруживая в то же время ряд слабостей, дающих повод для осмеяния, более соответствует достоинству предмета и уважению к человечеству либо вовсе не давать никакого отпора нападкам, либо противопоставить им достойную и серьезную защиту.

Примечание

Легко убедиться, что в предыдущих разделах нами не столько превозносятся добродетели, сколько порицаются противостоящие им пороки; это заложено уже в самом понятии уважения, с которым мы обязаны относиться к другим и которое есть лишь *негативный* долг. — Я не обязан *почитать* других (рассматриваемых только как людей), т.е. оказывать им *положительное* глубокое уважение. Все уважение, к которому я обязан от природы, — это уважение к закону вообще (*reverere legem*), и именно к закону, а не к людям вообще (*reverentia adversus hominem*); и оказание им услуг — вот в чем есть всеобщий и безусловный долг человека перед другими, которого можно требовать от каждого как уважения, изначально полагающегося [людям] (*observantia debita*).

Давать подробное изложение и деление других видов оказываемого уважения в зависимости от свойств людей или от их случайных отношений, а именно от возраста, пола, происхождения, силы или слабости или от положения и званий, — отношений, которые отчасти покоятся на произвольных установлениях, в *метафизических* началах учения о добродетели не обязательно, ибо здесь мы имеем дело лишь с исходящими из чистого разума принципами уважения.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Об этических обязанностях людей по отношению друг к другу с точки зрения их *состояния*

§ 45

Эти обязанности добродетели не могут, правда, в чистой этике дать основание для особого раздела в ее системе, поскольку они не содержат принципов обязательства людей как таковых по отношению друг к другу, и не могут, следовательно, составить часть *метафизических* начал учения о добродетели; они лишь правила, меняющиеся в зависимости от субъектов *применения* принципа добродетели (по формальному [элементу]) к случаям, происходящим в опыте (к материальному [элементу]); вот почему они не допускают, как все эмпирические деления, никакой действительно полной классификации. Однако, так же как от метафизики природы требуется переход к физике, имеющий свои особые правила, так и к метафизике нравов с полным основанием предъявляется подобное же требование, а именно путем приложения чистых принципов долга к случаям опыта как бы *схематизировать* эти принципы и представить их в готовом для морально практического применения виде. — Итак, каким должно быть отношение к людям, например, при моральной чистоте их состояния и при их испорченности; в культурном и в диком состоянии; к образованному и необразованному человеку, а среди образованных — к способным (утонченным) в применении

своих знаний и к ограниченным ученым (педантам), к прагматикам и в большей степени рассчитывающим на ум и вкус; как надо относиться к людям, принимая во внимание их положение, возраст, пол, состояние их здоровья, их благосостояние или бедность и т.д.; все это дает не многочисленные *виды* этического *обязательства* (ибо такое обязательство лишь одно, а именно обязательство добродетели вообще), а лишь *виды применения* (поризмы); поризмы, следовательно, нельзя привести как разделы этики и члены *деления* системы (которая должна а priori вытекать из определенного понятия разума), их можно дать только в приложении. — Однако именно это применение необходимо для полноты изложения системы.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЙ РАЗДЕЛ [ЭТИЧЕСКОГО] УЧЕНИЯ О НАЧАЛАХ

О ГЛУБОКОМ ЕДИНЕНИИ ЛЮБВИ И УВАЖЕНИЯ В ДРУЖБЕ

§ 46

Дружба (рассматриваемая в ее совершенстве) — это союз двух людей, основанный на равной взаимной любви и уважении. — Нетрудно заметить, что она — идеал участливости и заинтересованности (*Mitteilung*) в благе каждого из двух, объединенных моральной доброй волей, и если это и не создает всего счастья в жизни, то все же принятие счастья в образ мыслей обоих содержит в себе достоинство быть счастливым, и, стало быть, дружба между людьми есть их долг. — Но легко также заметить, что дружба — это чистая (однако практически необходимая) идея, которая хотя и недостижима на практике, но стремиться к которой (как к максимуму добрых намерений по отношению друг к другу) есть заданный разумом, быть может, не обычный, но почетный долг. В самом деле, может ли человек в отношениях со своими ближними найти *равенство* между одной из требующихся здесь частей одного и того же долга (например, взаимного благоволения) в одном из них и тем же образом мыслей у другого, а тем более определить, каково у

одного и того же человека соотношение чувства, связанного с одним долгом, и чувства, связанного с другим (например, соотношение чувства, связанного с благоволением, и чувства, связанного с уважением), и не теряет ли один чего-то в *уважении* со стороны другого именно оттого, что он более пылок в *любви*, так что обоюдная любовь и глубокое уважение субъективно вряд ли приходят в полное равновесие, а ведь именно такое равновесие требуется для дружбы? — В самом деле, любовь можно рассматривать как притяжение, а уважение — как отталкивание, и если принцип любви предписывает сближение, то принцип уважения требует, чтобы обе [стороны] держались на почтительном отдалении друг от друга; это ограничение доверчивости, выраженное правилом: “Даже лучшие друзья не должны *допускать бесцеремонной фамильярности*”, содержит максимум, которая действительна не только для вышестоящего по отношению к нижестоящему, но и наоборот; ведь вышестоящий, как только допускается такая фамильярность, чувствует, что его гордость задета, и ему хочется, пусть на мгновение, умалить уважение к нижестоящему, хотя и не лишить его этого уважения совсем; но однажды нарушенное уважение внутренне безвозвратно утрачивается, хотя бы внешние его проявления (церемониал) и восстановились.

Дружба в своей чистоте или совершенстве, представленная как нечто достижимое (например, дружба Ореста и Пилада, Тесея и Пирифоя), — это конек сочинителей романов. Аристотель же говорит: “Милые мои друзья, никаких друзей нет!”⁵⁵ Последующими замечаниями я хочу обратить внимание на трудности дружбы.

С моральной точки зрения, конечно, долг — обращать внимание друга на его ошибки; ведь это делается для его же блага, и, следовательно, это долг любви. Но друг усматривает в этом отсутствие уважения, которого он ожидал от первого, а именно он считает, что уже упал в его глазах или же, поскольку его друг наблюдает за ним и втайне подвергает его критике, постоянно существует опасность потери им уважения; уже одно *то, что* за ним наблюдают и его поучают, кажется ему обидным.

Иметь друга, когда ты в беде, — что может быть бо-

лее желательным? Разумеется, если он друг деятельный, готовый помочь собственными средствами! Однако чувствовать себя связанным с чужой судьбой и обремененным чужими нуждами — это тяжкий груз. — Следовательно, дружба не может быть союзом, имеющим своей целью взаимную выгоду; этот союз должен быть чисто моральным, и поддержка со стороны другого, на которую каждый из двух друзей вправе рассчитывать в случае нужды, должна мыслиться не как цель и определяющее основание этой дружбы — в таком случае одна сторона теряла бы уважение другой, — а лишь как внешний признак глубокого душевного благоволения, которое не следует, однако, подвергать испытанию, всегда таящему в себе опасность; при этом каждый из двух друзей намеревается великодушно избавить другого от этого бремени, вынести все самому и даже проделать это в полной тайне, но в то же время он тешит себя надеждой, что в случае нужды он может наверняка рассчитывать на поддержку своего друга. Если же один принимает *благодеяние* другого, то он может, правда, рассчитывать на равенство в любви, но не [может рассчитывать на равенство] в уважении, ибо он ясно видит, что он стоит ступенькой ниже, что у него есть обязательство, но со своей стороны не может наложить обязательство на другого. — При всей сладостности ощущения взаимного обладания, близкого к полному слиянию [двух людей] воедино, дружба вместе с тем есть нечто столь *тонкое* (*teneritas amicitiae*), что если ее основывают только на чувствах и не кладут в основу этой взаимной доверчивости и преданности [определенные] принципы и твердые правила, предохраняющие ее от бесцеремонной фамильярности и ограничивающие взаимную любовь требованиями уважения, то она никогда не гарантирована от *временных* ссор; подобные ссоры обычны среди некультурных людей, хотя именно поэтому они не всегда приводят к *полному разрыву* (ибо чернь легко ссорится и легко мирится); они не могут обойтись друг без друга, но между ними не может быть и единства, потому что сама ссора для них потребность, дабы ощущать сладость согласия после примирения. — При всех условиях, однако, любовь в дружбе не может быть *аффектом*, ибо аффект слеп в выборе и быстро проходит.

Моральная дружба (в отличие от эстетической) — это полное доверие между двумя людьми в раскрытии друг перед другом своих тайных мыслей и переживаний, насколько это возможно при соблюдении взаимного уважения.

Человек — существо, предназначенное для общества (хотя и необщительное), и в развитом общественном состоянии он чувствует сильную потребность *открывать* себя другим (даже без особой цели); но с другой стороны, ограничивая и предостерегая себя из страха перед употреблением во зло другими его откровенности, он вынужден значительную часть своих суждений (особенно о других) *скрывать*. Он охотно поговорил бы с кем-нибудь о том, что он думает о людях, с которыми общается, о правительстве, религии и т.д.; но он не может отважиться на это отчасти потому, что другой, сам тщательно скрывающий свое мнение, может употребить это ему во зло; отчасти потому, что если он чистосердечно признается в своих ошибках, а другой умолчит о своих, то он может потерять его уважение.

Итак, если он встречает умного человека, со стороны которого ему не нужно опасаться указанного злоупотребления и с которым он может быть совершенно откровенен, да к тому же у этого человека такие же, как у него, суждения о вещах, то он может спокойно делиться своими мыслями; тогда он не будет *наедине* со своими мыслями, как если бы он находился в заключении, и он пользуется свободой, недостающей ему в толпе людей, среди которых он должен замыкаться в себе. Каждый человек имеет секреты и не должен слепо доверяться другим отчасти из-за неблагородного образа мыслей большинства людей, которые могут использовать эти секреты ему во вред, отчасти из-за неразумия некоторых в оценке и различении того, что можно повторять, а что нет (из-за болтливости); все перечисленные свойства вместе редко встречаются в одном субъекте (*rara avis in terris, nigroque simillima cygno*⁵⁶), тем более что самая тесная дружба требует, чтобы такой умный и искренний друг вместе с тем был бы обязан точно так же не сообщать никому другому доверенного ему секрета — даже если этот другой считается человеком столь же надежным — без прямого на то разрешения.

Такая (чисто моральная) дружба не есть идеал; она ([как] черный лебедь) время от времени действительно появляется и существует в своем совершенстве; но дружба, которая обременяет себя, хотя бы из любви, целями других людей (прагматическая дружба), не может обладать ни чистотой, ни желательным совершенством, необходимым для точно определяющей максимы; она есть идеал желания, который не имеет границ в понятии разума, но все же не может не быть весьма ограничен в опыте.

Человеколюбец (*Menschenfreund*) вообще (т.е. друг всего рода человеческого) — это тот, кто принимает эстетическое участие в благе всех людей (радуется за ближних) и никогда без внутреннего сожаления не может его нарушить. Но выражение *друг человека* (*Freund des Menschen*) имеет все же несколько более узкое значение, чем выражение *любящий людей* (*филантроп*). В самом деле, в первом содержится также представление и принятие в соображение *равенства* между людьми и, стало быть, идея собственного обязательства, в случае когда ты обязываешь других своим благодеянием, как если бы все были братьями, детьми одного отца, желающего всем им счастья. — Ведь отношение покровителя как благотворителя к покровительствуемому как к человеку, обязанному ему благодарностью, есть, правда, отношение взаимной любви, но не есть отношение дружбы, так как вытекающее из обязанности уважение этих двоих друг к другу не одинаково. Долг — благоволить к людям в качестве друга (необходимое снисхождение), и принятие [всего, что их касается], близко к сердцу служит для того, чтобы предохранить себя от гордости, обычно овладевающей теми счастливыми, которые имеют возможность благотворить.

ПРИЛОЖЕНИЕ

О добродетелях обхождения (*virtutes homileticae*)

§ 48

Долг перед самим собой, равно как и перед другими, — воздействовать друг на друга своими нравственными качествами (*officium commercii, sociabilitas*); не *обособ-*

ляться (*seperatistam agere*) от других; хотя и делать себя неподвижным центром своих принципов, но рассматривать этот начертанный круг лишь как часть всеобъемлющего круга образа мыслей гражданина мира не для того, чтобы пеклись о жизненных благах как о цели, а лишь для того, чтобы культивировали средства, косвенно ведущие к ним: приятность в обществе, терпимость, взаимную любовь и уважение (*приветливость и благопристойность, humanitas aesthetica et decorum*), и таким образом приобщали грации к добродетели; осуществление этого само есть долг добродетели.

Правда, это только *внешние* или сопутствующие вещи (*paregga*), создающие видимость добродетели, которая, однако, не обманывает, так как каждый знает, за что он должен ее принимать. И хотя это только разменная монета, однако она поощряет само чувство добродетели благодаря стремлению как можно больше приблизить эту видимость к истине, проявляя *доступность, словоохотливость, вежливость, гостеприимство, мягкость* (в споре, который не доводится до ссоры) — одним словом, [проявляя] все это как манеру общения с выражением обязательств, которыми обязывают также других, следовательно, [манеру], которая содействует добродетельному образу мыслей, делая добродетель по меньшей мере предметом *любви*.

Но здесь возникает вопрос: допустимо ли также общение с людьми порочными? Встреч с ними нельзя избежать, для этого нужно было бы бежать от общества; а в сущности наше суждение о них некомпетентно. — Но там, где порок превращается в скандал, т.е. становится публично подаваемым примером пренебрежения строгими законами долга и, стало быть, влечет за собой бесчестье, там, хотя по закону страны это ненаказуемо, следует прерывать бывшее до этого общение или по возможности избегать его, так как продолжение такого общения лишает добродетель всякой чести и делает ее товаром, купить который может всякий, кто достаточно богат, чтобы соблазнить прихлебателя наслаждениями роскоши.

II

ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ

ЭТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О МЕТОДЕ
РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

ЭТИЧЕСКАЯ ДИДАКТИКА

§ 49

Что добродетель должна быть приобретена (она не прирождена), это заключено уже в самом ее понятии, и для этого не нужно ссылаться на антропологические познания из опыта. В самом деле, нравственное состояние человека не было бы добродетелью, если бы оно не было создано *твердостью* намерения в споре со столь могущественными противодействующими наклонностями. Добродетель — продукт чистого практического разума, поскольку этот разум в сознании своего превосходства (основанного на свободе) берет верх над склонностями.

Что добродетели можно и должно *учить*, следует уже из того, что она не прирождена; стало быть, учение о добродетели есть *доктрина*. Но так как одним лишь учением о том, как надо вести себя, чтобы сообразоваться с понятием добродетели, еще не приобретается сила для соблюдения правил, то стоики подразумевали здесь следующее: добродетели нельзя *научиться* только с помощью одних лишь представлений о долге, путем увещаний (паренетическим способом), она должна культивироваться, стать предметом *упражнения* путем попыток побороть внутреннего врага в человеке (аскетически); ведь человек не *может* немедленно [добиться] всего, чего он *хочет*, если он до этого не испытал свои силы и не упражнял их, а для этого, разумеется, надо

раз навсегда принять окончательное *решение*, так как в противном случае при вступлении в сделку с пороком, дабы постепенно от него отказаться, образ мыслей (*animus*) будет сам по себе нечистым и даже порочным, стало быть, не сможет породить никакой добродетели (которая покоится на едином принципе).

§ 50

Что же касается метода этой доктрины (ведь каждое научное учение должно быть *методическим*, иначе изложение его будет *сумбурным*), то он также должен быть не *фрагментарным*, а *систематическим*, если только учение о добродетели должно представлять собой *науку*. — Изложение же [доктрины] может быть либо *акроаматическим*, когда все, к кому оно обращено, только слушатели, или же *эротематическим*, когда учитель учит с помощью вопросов, которые он задает своим ученикам; в свою очередь этот эротематический метод делится на *диалогический* способ обучения, когда вопросы учителя обращены к *разуму* учеников, и на *катехитический*, когда они обращены лишь к их *памяти*. В самом деле, когда один человек хочет получить ответ от разума другого, то это может произойти лишь в виде диалога, т.е. учитель и ученик спрашивают *друг друга* и отвечают *друг другу*. Учитель с помощью вопросов направляет ход мыслей своего питомца, развивая в нем наклонность к определенным понятиям при помощи приводимых примеров (он повивальная бабка его мыслей); ученик, который при этом убеждается, что он сам способен мыслить, при помощи встречных вопросов (в связи с неясностью или сомнениями в принятых положениях) побуждает самого учителя в соответствии с [поговоркой] *docendo discimus* *учиться* правильно ставить вопросы. (Давать правила того, как целесообразнее *искать*, т.е. не только для *окончательных* суждений, но и для *предварительных* суждений (*iudicia praevia*), наводящих на мысли, — это требование, предъявляемое логике, но еще недостаточно принимаемое во внимание; такое учение может даже для математика стать руководством в его исследованиях, и математики часто им пользуются.)

Первый и самый необходимый *доктринальный* инструмент учения о добродетели для еще не искушенного воспитанника — это моральный *катехизис*. Он должен предшествовать религиозному катехизису и не может быть просто включен в качестве вставки в вероучение, а должен излагаться отдельно как самостоятельное целое; ведь перейти от учения о добродетели к религии можно только через чисто моральные основоположения, так как в противном случае религиозные убеждения не были бы чистыми. — Вот почему именно самые достойные и великие богословы не решались составлять катехизис для статутарного вероучения, а также отстаивать его; тогда как можно было бы полагать, что это было бы наименьшее из того, чего мы вправе были бы ожидать от огромной сокровищницы их учености.

Моральный же катехизис как основное учение об обязанностях добродетели не вызывает таких сомнений или затруднений, потому что его можно объяснить (его содержание) из обыденного человеческого рассудка и привести лишь в соответствие (его форму) с дидактическими правилами первого наставления. Формальный принцип такого обучения не допускает, однако, с этой целью сократически-диалогического метода преподавания, потому что ученик даже не знает, как ставить вопросы; следовательно, только учитель задает вопросы. Ответ же, который он методически извлекает из разума ученика, должен быть дан и запоминаться в определенных, нелегко поддающихся замене выражениях, и, стало быть, ответ должен быть доверен памяти ученика; именно этим *катехитический метод обучения* отличается от *догматического* (когда говорит один учитель), а также от *диалогического* (когда обе стороны спрашивают и отвечают).

Экспериментальным (техническим) средством воспитания добродетели служит *хороший пример* самого учителя (поведение его должно быть образцовым) и *предостерегающий* пример других; ибо подражание для

человека еще не воспитанного есть первое определение воли к принятию максим, которые он в дальнейшем делает для себя [руководящими]. — Приучение или отучение — это утверждение постоянной склонности без всякой максимы посредством частого удовлетворения этой склонности и [вместе с тем] механизм образа чувствования, заменяющий принцип образа мыслей (причем *разучиться* со временем становится гораздо труднее, чем *научиться*). — Что же касается силы *примера** (доброго или злого), который дается склонности для подражания или предостережения, то примеры, подаваемые нам другими, не утверждают никаких максим добродетели. В самом деле, максима добродетели заключается как раз в субъективной автономии практического разума каждого человека, стало быть, мотивом для нас должно служить не поведение других людей, а закон. Поэтому воспитатель никогда не скажет своему провинившемуся ученику: “Бери пример с такого-то и такого-то хорошего (аккуратного, прилежного) мальчика!”, так как это лишь послужит причиной ненависти ученика к этому мальчику, поскольку из-за него он был выставлен в невыгодном свете. Хороший пример (примерное поведение) должен служить не образцом, а лишь доказательством исполнимости того, что сообразно с долгом. Итак, не сравнение с каким-то другим человеком (какой он есть), а сравнение с идеей (человечества), каким должен быть человек, следовательно, сравнение с законом должно служить учителю имеющимся всегда в наличии мерилом воспитания.

* *Пример* (Beispiel) — слово, употребляемое обычно как синоним слова *образец* (Exempel), тем не менее отличается от него по смыслу. Брать что-то за *образец* или приводить пример для уяснения какого-то термина — это совершенно разные понятия. Образец — это особый случай *практического* правила, поскольку оно говорит о желательности или нежелательности того или иного поступка. Пример же — это лишь отдельное (concretum), представленное как содержащееся во всеобщем на основе понятий (abstractum), и чисто теоретический показ понятия.

Примечание

Отрывки морального катехизиса

Учитель вопрошает у разума своего ученика то, чему он хочет его научить, и, когда тот не может ответить на вопрос, он подсказывает ученику ответ (руководя его разумом).

1. *Учитель.* Каково твое самое большое, собственно говоря, все твое стремление в жизни?

Ученик (молчит).

Учитель. Чтобы *все и всегда* было по твоему желанию и по твоей воле.

2. *Учитель.* Как называют такое состояние?

Ученик (молчит).

Учитель. Такое состояние называется *счастьем* (постоянное преуспеяние, приятная жизнь, полная удовлетворенность своим состоянием).

3. *Учитель.* Итак, если бы ты обладал всем (возможным в мире) счастьем, ты удержал бы его для себя или поделился бы со своими ближними?

Ученик. Я бы поделился им, чтобы сделать и других счастливыми и довольными.

4. *Учитель.* Это показывает, что у тебя довольно доброе *сердце*; но покажи, правилен ли также и твой *рассудок*. — Станешь ли ты давать лентяю мягкие подушки, чтобы он проводил жизнь в сладостном ничегонеделании, или обеспечивать пьяницу вином и прочими средствами опьянения, придавать лжецу приятный облик и манеры, чтобы он тем легче мог провести других, или же насильнику — храбрость и силу, дабы одолеть других? Ведь все это средства, которых желает каждый, чтобы быть счастливым на свой лад.

Ученик. Нет, этого я не стану делать.

5. *Учитель.* Итак, ты видишь, что если бы у тебя и было все счастье и к тому же самая добрая воля, ты все-таки не должен был бы без рассуждения награждать этим счастьем каждого, кто протягивает к нему руку, а должен был бы сначала исследовать, насколько каждый *достоин счастья*. — Однако, что касается тебя самого, то здесь ты, видимо, без ко-

лебаний предоставишь себе все то, что ты причисляешь к своему счастью?

Ученик. Да.

Учитель. Но разве тебе при этом не придет в голову вопрос: а достоин ли ты сам счастья?

Ученик. Безусловно.

Учитель. То, что в тебе стремится к счастью, есть *склонность*, а то, что ограничивает твою наклонность условием быть раньше достойным этого счастья, — это твой *разум*. А то, что ты своим разумом можешь ограничить и преодолеть свою склонность, — это свобода твоей воли.

6. Учитель. Правила и указания, как поступать, чтобы иметь долю в счастье и в то же время не оказаться недостойным его, имеются исключительно в твоём *разуме*; это означает: тебе нет необходимости познавать такие правила поведения из опыта или из наставлений других людей; твой собственный разум учит и повелевает тебе как раз то, что ты должен делать. Например, что посоветует тебе твой разум в случае, когда с помощью тонко придуманной лжи ты можешь добиться большой выгоды для себя или для своих друзей и при этом не причинить вреда никому другому?

Ученик. Я не должен лгать, как бы ни была велика выгода для меня и моего друга. Лгать — это *подло*, ложь делает человека *недостойным* счастья. — Здесь содержится безусловное принуждение повелевающего (или запрещающего) разума, которому я должен повиноваться: перед этим велением (или запретом) должны умолкнуть все мои наклонности.

Учитель. Как называют эту необходимость, непосредственно налагаемую на человека разумом, поступать сообразно с законом разума?

Ученик. Она называется *долгом*.

Учитель. Следовательно, для человека соблюдение своего долга — это всеобщее и единственное условие достоинства быть счастливым, а эта достоинность есть то же самое, что соблюдение долга.

7. Учитель. Когда мы сознаем подобную добрую и деятельную волю, благодаря которой мы считаем

себя достойными (или по крайней мере не недостойными) быть счастливыми, можем ли мы основывать на этом твердую надежду на то, что будем иметь долю в счастье?

Ученик. Нет! Только на этом, нет; ведь не всегда в наших возможностях доставить себе это счастье, и естественный ход вещей сам собой не сообразуется с заслугой, счастье в жизни (и наше благо вообще) зависит от обстоятельств, которые далеко не все во власти человека. Так что счастье всегда остается лишь нашим желанием, которое без вмешательства какой-то посторонней силы никогда не сможет стать надеждой.

8. *Учитель.* Имеет ли разум сам по себе основания допустить существование такой силы, распределяющей счастье людей по заслугам, повелевающей всей природой и с величайшей мудростью правящей миром, иначе говоря, есть ли у разума основания верить в Бога?

Ученик. Да; ибо мы видим в творениях природы, о которых мы можем иметь суждение, необычайно глубокую мудрость, которую мы можем объяснить себе не иначе как невыразимо великим искусством творца мира, от которого мы имеем все основания ожидать также и в моральном устройении, в котором, собственно, заключается величайшее украшение мира, не менее мудрого управления, а именно если мы сами не сделаем себя *недостойными* счастья — а это происходит, когда мы нарушаем свой долг, — то можем также надеяться, что это счастье *выпадет на нашу долю*.

В этом катехизисе, который должен быть проведен по всем пунктам добродетели и порока, следует обратить сугубое внимание на то, чтобы веление долга основывалось не на вытекающих из соблюдения долга выгодах или невыгодах для человека, которого это веление должно обязать, и даже не для других, а на совершенно чистом нравственном принципе; выгодам же или невыгодам следует уделять лишь небольшое внимание как дополнению,

которое само по себе, правда, излишне, но представляет собой уступку вкусам людей слабых по природе, служа своего рода стимулом. Следует неизменно подчеркивать *мерзость* (Schändlichkeit), а не *вредность* (Schädlichkeit) порока (для самого виновника). Ведь если не ставить превыше всего достоинство добродетели в поступках, то исчезает само понятие долга, растворяясь в чисто прагматических предписаниях; в таком случае благородство исчезает в самом сознании человека, он становится продажным и позволяет подкупить себя совращающим наклонностям.

После того как все это мудро и точно раскрыто собственным разумом человека сообразно с различными ступенями возраста, пола и положения, которые человек последовательно занимает, остается еще что-то, что должно завершить все это, что глубоко трогает душу и ставит человека на такую высоту, где он может рассматривать самого себя не иначе как с величайшим восхищением изначально присущими ему задатками, причем это впечатление никогда не изглаживается. — А именно когда под конец его воспитания ему в обобщенном виде еще раз перечисляют по порядку его обязанности и при перечислении каждой из них обращают его внимание на то, что, какие бы беды, несчастья и страдания у него ни были в жизни, какая бы угроза, даже угроза смерти, ни нависала над ним из-за того, что он исполняет свой долг, они не могут отнять у него сознание того, что он стоит выше их, что он хозяин положения, — тогда он будет близок к вопросу: что же это такое в тебе, что отваживается вступить в борьбу со всеми имеющимися в тебе и вокруг тебя силами природы и одолеть их, когда они сталкиваются с твоими нравственными принципами? Когда этот вопрос, разрешение которого несомненно превышает возможности спекулятивного разума и который тем не менее возникает сам собой, проникает в сердце, то даже непостижимость при таком самопознании должна возвышать душу, что воодушевля-

ет на соблюдение своего долга как чего-то священного тем сильнее, чем более она бывает искушаема.

При таком катехитическом моральном наставлении было бы очень полезно для нравственного воспитания ставить при каждом анализе долга некоторые казуистические вопросы, заставляя собравшихся детей испытать свой разум, [посмотреть], как каждый из них предполагает разрешить предложенную ему замысловатую задачу. — И не потому только, что это наиболее соответствующая способности неразвитого человека культура *разума* (так как в вопросах о том, что есть долг, разум может принять решение гораздо легче, чем в спекулятивных проблемах) и, значит, самый подходящий способ оттачивать ум молодого человека, но главным образом потому, что в природе человека заложена *любовь* к тому, что он может поставить (равно как и разработку этого предмета) на научную почву (а он теперь уже сведущ в этой науке), и ученик с помощью подобных упражнений незаметно приобщается к *интересу* нравственности.

В воспитании, однако, очень важно не преподносить моральный катехизис смешанным с религиозным (не амальгамировать их) и тем более не допускать, чтобы он следовал за религиозным катехизисом, а всегда надо стараться с величайшим прилежанием и очень подробно довести постижение морального катехизиса до предельной ясности. Ведь без этого в дальнейшем из религии не получится ничего, кроме лицемерия, когда из страха будут придерживаться своих обязанностей и лгать о своем сочувствии религии, которого нет в душе.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

ЭТИЧЕСКАЯ АСКЕТИКА

§ 53

Правила упражнения в добродетели (*exercitiorum virtutis*) имеют в виду два вида состояния духа — *бодрое* и *веселое* настроение (*animus strenuus et hilaris*) при вы-

полнении своих обязанностей. В самом деле, добродетели приходится бороться с препятствиями, для преодоления которых она должна собрать все свои силы и в то же время пожертвовать какими-то радостями жизни, утрата которых, конечно, может порой сделать настроение мрачным и угрюмым; но то, что делают без удовольствия исключительно из-под палки, для человека, который в данном случае подчиняется своему долгу, не имеет никакой внутренней ценности, не любимо им, и он старательно ищет повода не исполнять свой долг.

Культура добродетели, т.е. моральная *аскетика*, имеет в отношении принципа здорового, мужественного и бодрого упражнения добродетели девиз *стоиков*: “Приучай себя *переносить* случайные жизненные невзгоды и *обходиться* без столь же излишних наслаждений” (*asuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae*). Это своего рода *диететика* для людей — содержать себя в морально здоровом состоянии. Однако *здоровье* — это лишь негативное благополучие, само по себе его нельзя ощущать. К нему должно присоединяться еще нечто такое, что обеспечивает наслаждение жизнью и есть в то же время что-то чисто моральное. Это нечто — всегда радостный дух, по идее добродетельного Эпикура. В самом деле, разве у кого-то есть больше причин быть в веселом настроении и не усматривать долга в том, чтобы приводить себя в радостное расположение духа и сделать его привычкой, чем у того, кто не знает за собой никакого преднамеренного проступка и кто гарантирован от совершения такового (*hic murus ahenus esto etc. Horat.*⁵⁷). Монашеская же аскетика, которая практикуется из суеверного страха или же из ханжеского отвращения к самому себе в виде самобичевания и умерщвления плоти, ставит своей целью вовсе не добродетель, а фанатическое очищение от грехов через наложение на себя наказания; здесь цель не нравственное *раскаяние* в грехах, а *покаяние*; а так как наказание избирается самим наказуемым и им же приводится в исполнение, то здесь содержится противоречие (ибо наказание всегда должно налагаться кем-либо другим), и такая аскетика не может способствовать радостному расположению духа, сопутствующему добродетели, более того, не может не сопро-

вождаться тайной ненавистью к велению добродетели. — Этическая гимнастика состоит, следовательно, только в преодолении естественных побуждений, достигающем такой степени, что в обстоятельствах, угрожающих нравственности, человек способен стать их господином; стало быть, это преодоление делает его бодрым и радостным от сознания вновь обретенной свободы. *Раскаиваться* в чем-то (что неизбежно при воспоминании о некогда совершенном проступке, причем не дать исчезнуть такому воспоминанию есть даже долг) или налагать на себя *епитимью* (например, пост) — не в диететическом, а в благочестивом смысле — это две совершенно различные в моральном отношении меры, из которых вторая — безрадостная, мрачная и угрюмая — делает ненавистной самое добродетель и рассеивает ее приверженцев. Поэтому самодисциплина человека может стать похвальной и образцовой лишь благодаря сопутствующему ей радостному расположению духа.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вероучение как учение об обязанностях
по отношению к Богу лежит за пределами
чисто моральной философии

Протагор из Абдер открывает свою книгу следующими словами: *“Существуют боги или нет — об этом я ничего не могу сказать”*^{*58}. За это он был изгнан афинянами из города и из своих владений, а книги его были публично сожжены (Quinctiliani Inst. Orat. lib. 3, cap. 1). — Как люди афинские судьи поступили с ним очень *несправедливо*, но как *служащие государства* и судьи они поступили *по праву* и последовательно; ибо как можно было бы приносить присягу, если бы *высшей властью* (de par le Sénat) не было публично и на основе закона приказано: да будут боги^{**}.

* “De diis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere”.

** Правда, позднее один великий мудрец⁵⁹, моралист и законодатель совсем запретил присягу как нечто бессмысленное и гра-

Но если принять такую веру и допустить, что *вероучение* — это неотъемлемая часть всеобщего учения о долге, то возникает вопрос относительно определения границ науки, к которой оно принадлежит: следует ли его рассматривать как часть этики (ведь о правах людей по отношению друг к другу здесь не может быть и речи), или же оно целиком лежит за пределами чисто философской морали?

Формальное во всякой религии, если ее объясняют как “совокупность всех обязанностей как (*instar*) божественных заповедей”, принадлежит к философской морали, причем через это формальное выражается лишь отношение разума к *идее* Бога, которую разум сам себе создает, и религиозный долг в этом случае еще не становится долгом *перед* (*erga*) Богом как существующей вне нас идеей сущности, поскольку при этом мы еще отвлекаемся от его существования. — Основание того, что все человеческие обязанности должны мыслиться в соответствии с этим *формальным* [элементом] (в соответствии с отношением этих обязанностей к божественной, а *præi* данной воле), представляет собой лишь субъектив-

ничащее чуть ли не с кощунством; но с политической точки зрения до сих пор считается, что никак нельзя обойтись без этого механического средства, служащего для осуществления общественной справедливости, и потому были придуманы всевозможные оговорки с целью обойти этот запрет. — Поскольку было бы нелепостью серьезно присягать в том, что есть Бог (ибо уже только для того, чтобы вообще иметь возможность клясться, надо постулировать существование Бога), то остается еще вопрос: будет ли возможной и действительной клятва, если будут присягать лишь *на случай*, что Бог существует (без того, чтобы подобно Протагору рассуждать по этому поводу)? — На самом деле все искренние и в то же время осторожные присяги были, по-видимому, даны именно в этом смысле. — Ведь если кто-то готов просто поклясться, что Бог есть, то, как кажется, это не такое уж рискованное предложение, все равно, верит он в Бога или нет. Если Бог есть (скажет обманщик), то я угадал; если его нет, никто не притянет меня к ответу, и, принося такую клятву, я ничем не рискую. — Но разве при этом нет опасности — *если Бог существует* — быть пойманным на преднамеренной, произнесенной для обмана самого Господа Бога лжи?

но логическое основание. А именно мы не можем сделать для себя обязательство (моральное принуждение) достаточно наглядным, не мысля при этом кого-то *другого* и его волю (устанавливающий всеобщие законы разум лишь выразитель ее), а именно Бога. — Единственно этот долг *в отношении* Бога (собственно, в отношении идеи, которую мы создаем себе о таком существе) есть долг человека перед самим собой, т.е. не объективный долг — обязательность выполнения определенных услуг другому, а лишь субъективный долг, [служащий] для укрепления моральных мотивов в нашем собственном законодательствующем разуме.

Что же касается *материального* в религии, т.е. совокупности обязанностей *по отношению* (erga) к Богу, а именно той службы, которую надо для него выполнять (ad praestandum), то религия могла бы в качестве божественных заповедей содержать в себе обязанности, не проистекающие из одного лишь устанавливающего всеобщие законы разума и, следовательно, познаваемые нами не а priori, а лишь эмпирически, стало быть относящиеся лишь к религии откровения; так что религия не должна была бы с практической целью делать произвольной предпосылкой не только идею этого существа, но и его бытие, а должна была бы представлять то и другое как непосредственно или опосредствованно данное в опыте. Но такая религия, как бы обоснованна она ни была, не могла бы составить часть *чистой философской - морали*.

Итак, *религия* как учение об обязанностях *по отношению* к Богу лежит за пределами всякой чисто философской этики, и это служит к оправданию автора настоящего [труда] в том, что он для полноты учения об обязанностях, как это принято, не включил в этику религию, понятую в указанном выше смысле.

Может, конечно, идти речь о “*религии в пределах* одного только разума”, которая, однако, выводится не из одного лишь разума, а основывается также на истории и учении об откровении и которая содержит лишь *соответствие* чистого практического разума с этими учениями (а именно [утверждение], что религия не противоречит разуму). Но в этом случае вероучение будет не

чистым, а *прикладным* к реальной (*vorliegende*) истории, но для такого учения в *этике* как чистой практической философии нет места.

Заключительное замечание

Все моральные взаимоотношения разумных существ, содержащие в себе принцип согласия воли одного с волей другого, можно свести к *любви* и *уважению*, и, поскольку этот принцип практический, определяющее основание воли в отношении любви сводится к *цели*, в отношении уважения — к *праву* другого [разумного существа]. — Если одно из этих существ таково, что имеет только права и никаких обязанностей по отношению к другим (Бог), и, стало быть, другое существо имеет по отношению к этому существу только обязанности и никаких прав, то принцип отношений между ними *трансцендентен*; напротив, отношение человека к человеку, при котором воля одного ограничивает волю другого, имеет *имманентный* принцип.

Божественную цель в отношении человеческого рода (сотворение этого рода и управлении им) нельзя мыслить иначе как основанную на *любви*, т.е. цель эта — *счастье* людей. Но принцип воли божьей в отношении вытекающего из обязанности *уважения* (благоговения), ограничивающего следствия любви, т.е. принцип божественного права, не может быть только принципом *справедливости*. Можно было бы (на человеческий манер) выразиться так: Бог сотворил разумные существа как бы из потребности иметь что-то вовне себя, что он мог бы любить, или быть любимым. Но (так как принцип этот ограничивающий) не только столь же большим, но гораздо большим будет требование, которое предъявляет нам божественная *справедливость* в суждении нашего собственного разума, и именно как *карающая* справедливость. — Ибо *воздаяние* (*praemium, remuneratio gratuita*) связано вовсе не со справедливостью по отношению к существам, имеющим одни лишь обязанности и не имеющим ника-

ких прав в отношении другого существа, а только с любовью и благотворением (*benignitas*); еще меньше может такое существо притязать на награду (*merces*), а *вознаграждающая справедливость* (*iustitia brabeutica*) в отношении Бога к людям есть противоречие.

Однако в идее осуществления справедливости существом, стоящим выше всякой [возможности] нарушения его целей, есть нечто такое, что не вполне совместимо с отношением человека к Богу, а именно понятие *ущерба*, который можно причинить неограниченному и недостижимому владыке мира; в самом деле, здесь речь идет не о правовых нарушениях, которые люди совершают в отношении друг друга и относительно которых Бог выносит решение в качестве карающего судьи, а об оскорблении самого Бога и его права; понятие же такого оскорбления *трансцендентно*, т.е. целиком находится за пределами понятия какой бы то ни было карающей справедливости, пример которой мы могли бы привести (т.е. существующей между людьми), и содержит запредельные принципы, которые никак не могут быть приведены в соответствие с теми принципами, которыми мы руководствуемся в случаях опыта, и, таким образом, они для нашего практического разума будут совершенно пустыми принципами.

Идея божественной карающей справедливости здесь персонифицируется; осуществляет ее не какое-то отдельное творящее суд существо (ибо тогда между этим существом и правовыми принципами возникли бы противоречия), а сама *справедливость*, словно как субстанция (называемая обычно *вечной справедливостью*), которая наподобие *судьбы* (рока) древних философствующих поэтов стоит даже выше Юпитера и творит суд согласно железной, неотвратимой необходимости, которая для нас еще более непостижима. Приведем несколько примеров.

Кара (по Горацию) не спускает глаз с гордо шагающего впереди нее преступника и неотступно следует за ним, пока не достигнет его на месте преступления⁶⁰. — Невинно пролитая кровь вызывает к

мести. — Преступление не может остаться неотмщенным; если кара не настигает самого преступника, то [за его преступление] должны расплачиваться потомки; или если он не наказан при жизни, то будет наказан после смерти*, что определенно допускается и во что охотно верят еще и потому, что таким образом удовлетворяется требование вечной справедливости. — “Я не хочу, чтобы на мою страну пала вина *кровавого преступления* за то, что я помилю злонамеренного убийцу-дуэлянта, за которого вы ходатайствуете”, — сказал однажды один благомыслящий государь. — *Грех* должен быть искуплен даже ценой жертвы со стороны совершенно невинного (при этом принятые им на себя страдания не могут, собственно, называться карой, ибо он сам не совершил никакого преступления); из всего этого явствует, что то существо, которому приписывается произнесение подобного рода приговора, вовсе не какое-то осуществляющее справедливость *лицо* (ибо оно не могло бы вынести приговор, не причинив несправедливости другим), а лишь сама справедливость как запредельный принцип, приписываемый сверхчувственному субъекту, определяет право этого существа; и хотя *формальному* [элементу] этого принципа оно соответствует, но *материальному* [элементу] его — *цели*, которая всегда есть счастье людей, оно противоречит. — Ведь если бы случайно число преступников, список преступлений которых

* Гипотезу о загробной жизни вовсе не следует примешивать к представлению об этой грозящей каре как полной по своему осуществлению. В самом деле, [в этом случае] о человеке, рассматриваемом с точки зрения его нравственности, сверхчувственный судья судит как о сверхчувственном предмете не по условиям времени; речь идет лишь о существовании человека. Земная его жизнь, короткая она, или длинная, или даже вечная, — это лишь существование его в явлении, и понятие справедливости не нуждается в более точном определении; собственно, вера в загробную жизнь вовсе не предпосылка того, чтобы показать воздействие карающей справедливости на человека, а, скорее, наоборот, вывод о загробной жизни делается из необходимости наказания.

все возрастал бы, было огромно, карающая справедливость усматривала бы *цель* сотворения не в *любви* творца мира (как *должно* думать), а в строгом следовании *праву* (и превратило бы само право в *цель*, усматриваемую в *почитании* Бога); а это, поскольку справедливость представляет собой лишь ограничительное условие благости, кажется находящимся в противоречии с принципами практического разума, согласно которому сотворение мира не должно было бы состояться, если оно дало результат, столь противоречащий цели творца, основой которой может быть лишь любовь.

Отсюда ясно, что в этике как чистой практической философии внутреннего законодательства мы постигаем лишь моральные отношения *человека к человеку*; вопрос же о том, каково отношение между человеком и Богом, полностью выходит за пределы этики и абсолютно для нас непостижим; это подтверждает то, что утверждалось нами выше, а именно что этика не может быть расширена за пределы взаимных обязанностей людей.

**ТАБЛИЦА
ДЕЛЕНИЯ “ЭТИКИ”
ЭТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О НАЧАЛАХ**

Часть первая

Об обязанности человека по отношению к *самому себе*

Книга первая

**О *совершенных* обязанностях человека по отношению
к *самому себе***

Глава первая

**О долге человека перед самим собой
как *животным* существом**

Глава вторая

**О долге человека перед самим собой как существом
только *моральным***

Раздел первый

**Об обязанностях человека по отношению к *самому себе*
как *прирожденному судье* над самим собой**

Раздел второй

О первом велении всякого долга перед самим собой

Добавочный раздел

**Об *амфиболиях* моральных рефлексивных понятий
в отношении долга перед самим собой**

Книга вторая

О несовершенных обязанностях человека по отношению к самому себе с точки зрения его цели

Раздел первый

О долге перед самим собой в развитии и умножении своего природного совершенства

Раздел второй

О долге перед самим собой в увеличении своего морального совершенства

ЭТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О НАЧАЛАХ

Часть вторая

Об этических обязанностях по отношению к *другим*

Глава первая

Об обязанностях по отношению к другим
только как людям

Раздел первый

О *долге любви* к другим людям

Раздел второй

О *долге уважения* к другим

Глава вторая

О долге перед другими в *зависимости от их состояния*

Заключительный раздел

[этического] учения о началах

О глубоком единении любви и уважения в дружбе

ПРИМЕЧАНИЯ*

РЕЛИГИЯ В ПРЕДЕЛАХ ТОЛЬКО РАЗУМА

Труд И.Канта возник из замысла опубликовать цикл из четырех статей по философии религии в “Берлинском ежемесячнике” (“*Berlinische Monatsschrift*”). Хотя журнал печатался в Иене, за пределами Пруссии, Кант, вопреки мнению издателя журнала, И.Э.Бистера, считал целесообразным, чтобы его тексты представлялись в берлинскую цензуру. Первая из задуманных статей получила цензурное разрешение и была опубликована в журнале в 1792 г. под названием “Об изначальном зле в человеческой природе”. Однако уже вторая статья была запрещена к изданию. Желая все же опубликовать написанное им и считая единственно компетентным в делах религиозной философии богословский факультет университета, Кант обратился к богословскому факультету Кёнигсбергского университета и немедленно получил разрешение на издание книги, которая увидела свет весной 1793 г.:

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Vorge stellt von Immanuel Kant. Königsberg, bey Friedr. Nicolovius, 1793.

В Предисловии к работе “Спор факультетов” (1798) Кант объяснил формулу, выбранную им для заглавия книги: в книге речь идет об осмыслении религии *на основании* разума, “из одного только разума” (“*aus blosser Vernunft*”); однако Кант предпочел сказать — “в пределах” разума, — чтобы никто не подумал, что религия рассматривается им вне и помимо откровения. Историю своих отношений с берлинской цензурой, введенной в годы правления короля Фридриха Вильгельма II (1786—1797) в отступление от принципов веротерпимости, принятых в Пруссии, Кант излагал дважды — в сообщении, вошедшем затем в жизнеописание философа, составленное Л.Э.Боровским (1804), и в письме гёт-

* Составитель А.В.Михайлов.

тингенскому профессору богословия К.Ф.Штейдлину (от 4 мая 1793 г.), где он, в частности, писал: “Богослов-библеист не может противопоставить разуму ничего кроме в свою очередь разума — или же насилия, и если он не желает навлечь на себя вину в последнем (какового надлежит весьма опасаться при нынешнем кризисе всеобщего ограничения свободы в общественном пользовании), то он обязан превозмочь те аргументы разума, какие считает неблагоприятными для себя, иными аргументами разума, а не перунами проклятий, которые по его мановению спадут на них из туч, окружающих двор. Таково мое изложенное в Предисловии мнение (...)” Тем не менее после второго издания книги (1794) Кант удостоился особого министерского выговора из Берлина (на что реагировал в письме Г.Ф.Зейлеру — см. общую часть комментария к “Метафизике нравов” в наст. томе).

При жизни Канта “Религия в пределах только разума” выходила лишь дважды. Второе издание, помимо незначительных расхождений текста, содержит ряд дополнений (в подстрочных примечаниях), которые (за вычетом самых мелких) в настоящем издании отмечены (буквой “В” в круглых скобках). На русский язык книга Канта была переведена Н.М.Соколовым (СПб., 1908). В дальнейшем этот текст редактировался и сверялся с подлинником. Для настоящего издания он вновь просмотрен А.В.Михайловым.

¹ На самом деле все подстрочные примечания во втором издании были отмечены звездочкой, вследствие чего дополнения никак особо не выделялись. В списке исправлений ко второму изданию Кант указал лишь часть таких дополнений. В настоящем издании такие дополнения снабжены в конце буквой В в круглых скобках, и в том случае, если дополнение составляет лишь часть подстрочного примечания, в конце предшествующего ей раздела ставится буква А в круглых скобках. Незначительные изменения и дополнения текста не отмечаются. — С.15.

² “Мораль” Иоганна Давида Михаэлиса (Michaelis, 1717—1791) — посмертно (1792) изданная книга гёттингенского профессора богословия, выдающегося ориенталиста и одного из основателей библейской критики в духе просветительского рационализма. — С.16.

³ Т.е. богословский факультет. — С.16.

⁴ Имеется в виду книга вюртембергского богослова, профессора Тюбингенского университета Готлоба Кристиана Шторра (Storr, 1746—1805) “Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam” (Tübingen, 1793). Шторр стоял на позициях т.н. супранатурализма, т.е. настаивал

на богооткровенном смысле христианской религии, в связи с чем должен был выступать против Канта. — С.16.

⁵ “Новые критические сообщения” — одно из крайне многочисленных рецензионных изданий, выходивших в Германии; рецензии обычно публиковались без указания имени автора (немецкое название журнала — “Neueste Critische Nachrichten”). — С.16.

⁶ Ведь хуже дедов наши родители,

Мы хуже их, а наши будут

Дети и внуки еще порочней

(Гораций. Оды, III, 6, 46—48; пер. Н.Шатерникова; см.: Гораций. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1970. С. 140). — С.18.

⁷ Рутрен, Сиба (т.е. Шива), Вишну, Брама — божества индуистского пантеона. — С.18.

⁸ “Мы болеем исцелимыми недугами, и природа, создавшая нас для блага, приходит к нам на помощь, если мы сами хотим исцелиться”. Сенека, О гневе, II, 13, 1. — С.19.

⁹ Т.е. сторонниками широкого, нестрогого истолкования. Исторически латитудинариями в XVII в. называли умеренных членов англиканской церкви, терпимых к другим религиозным течениям, а позднее так стали называть людей вообще индифферентных в вопросах религии. — С.22.

¹⁰ Статья великого немецкого поэта Фридриха Шиллера (1759—1805) “О грации и достоинстве” (“Über Anmut und Würde”) была опубликована в 1793 г. в издававшемся им журнале “Новая Талия”. В это время Шиллер был профессором философии в Иенском университете, читал там курсы лекций по истории и завершал свои философско-эстетические штудии, продолжавшиеся несколько лет и стоявшие под знаком исключительной внутренней близости к Канту.

¹¹ Т.е. закону, данному Богом Моисею на горе Синай (см. Исход, 10 и параллельные места Библии). — С.23.

¹² Мусagetом, т.е. водителем Муз, каковым обыкновенно считался в Греции бог Аполлон. — С.23.

¹³ Венера Урания, т.е. Афродита Урания, богиня любви как покровительница любви возвышенной, и Венера Диона, т.е. Афродита Пандемос, богиня любви как покровительница любви чувственной. — С.23.

¹⁴ Кант различает Hang, т.е. *наклонность* как заложенную в человеке потенцию, и Neigung, т.е. реализовавшуюся в нем *склонность*. Канту важно именно это различие; слово Neigung включает у него в себя и все то, что связывается со словом *влечение* (Trieb). — С.28.

¹⁵ См. у ап. Павла, 2 Кор. 3, 6: “буква убивает, а дух животворит”. — С.31.

¹⁶ Ср. Римл. 14, 23: “все, что не по вере, грех”. — С.31.

¹⁷ “Кто без пороков родится?” — *Гораций*, Сатиры, I, 3, 68; пер. М.Дмитриева (*Гораций*. Указ. соч. С. 255). С.32.

¹⁸ Самюэль Хирн (Hearne, 1745—1792), автор, описавший третье путешествие капитана Кука (Des Capitain J.Cook's dritte Entdeckungsreise. Berlin, 1788). — С.33.

¹⁹ Из “Писем к сыну” (1774) Филиппа Честерфилда (1694—1773), английского государственного деятеля, который прославил свое имя этими моралистическими письмами. Немецкий перевод вышел в 1774—1777 гг. См. также: *Честерфилд Ф.* Письма к сыну. Максимум. Характеры. Л., 1971. — С.34.

²⁰ Это — премьер-министр Англии Роберт Уолпол (Walpole, 1677—1745). — С.40.

²¹ Ср. Римл. 3, 9—12: “Итак, что же? Имеем ли мы преимущество? Нисколько: ибо мы уже доказали, что как Иудеи, так и Еллины, все под грехом. Как написано: “нет праведного ни одного; Нет уразумевающего; никто не ищет Бога; Все совратились с пути, до одного негодны: нет делающего добро, нет ни одного” (здесь ап. Павел приводит псалом 13). — С.40.

²² Род, и предков, и все, чего мы не сами достигли,

Собственным не назову

(*Овидий*, *Метаморфозы*, XIII, 140—141; пер. С.В.Шервинского; см.: *Овидий*. Любовные элегии. *Метаморфозы*. *Скорбные элегии*. М., 1983. С. 363). — С.42.

²³ Т.е. Бытие, 2, 16—17: запрет есть “от дерева познания добра и зла”. — С.43.

²⁴ “И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание...” — С.44.

²⁵ “О тебе рассказывают, изменив имя” (*лат.*) — ставшие крылатым словом стихи Горация (Сатиры, I, 1, 69—70):

... Чему ты смеешься? Лишь имя

Стоит тебе изменить, — не твоя ли история это?..

(пер. М.Дмитриева; см.: *Гораций*. Указ. соч. С. 247). — С.44.

²⁶ Ср. Римл. 5, 12, 14; 1 Кор. 15, 21—22. — С.44.

²⁷ Ср. Ев. от Луки, 17, 10: “Так и вы, когда исполните все повеленное вам, говорите: “мы рабы ничего нестоящие, потому что сделали, что должны были сделать”. — С.51.

²⁸ “То хоть бы сам Фаларид повелел показать тебе ложно

И, угрожая быком, вынуждал бы тебя к преступленью, —

Помни, что высший позор — предпочесть бесчестие смерти” (Ювенал, Сатиры, VIII, 91—92; пер. Д.Недовича и Ф.Петровско-го; см. Римская сатира. М., 1957. С. 228).

Фаларид (VI в. до н.э.) — тиран, при котором осужденных казни-ли в чреве раскаленного медного быка. — С.52.

²⁹ *Тауматургия* (греч.) — чудодействие, чародейство, совер-шение ложных чудес. — С.56.

³⁰ *Отец церкви* — св. Августин (признаваемый православной церковью Блаженным; 354—430); в его сочинениях встречается высказывание: “Добродетели язычников — блестящие пороки” (virtutes gentium splendida vitia) (О Граде Божьем, XIV 9, 3; XIX 25). — С.58.

³¹ См. Ефес. 6, 12: “Потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправите-лей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной”. — С.60.

³² Ср. Ев. от Иоанна, 1, 1—3. — С.61.

³³ Ср. 1 Иоанн 4, 10; Ев. от Иоанна, 1, 12. — С.61.

³⁴ Из юношеского стихотворения Альбрехта фон Галлера (Haller, 1777), знаменитого швейцарско-немецкого естествоис-пытателя, “О происхождении зла” (1734):

Denn Gott liebt keinen Zwang, die Welt mit ihren Mangeln
Ist besser als ein Reich von willenlosen Engeln

(Haller und Salis-Seewis. Auswahl/ Hrsg. von A.Frey. Berlin und Stuttgart, o.J. S. 92—93). — С.66.

³⁵ Ев. от Иоанна, 3, 16. — С.66.

³⁶ В “Критике способности суждения”. См. наст. изд., т.6 — С.67.

³⁷ Ср. Ев. от Иоанна, 8, 46. — С.67.

³⁸ Ср. Левит, 11, 44. — С.68.

³⁹ Ср. Ев. от Матф., 6, 43. — С.69.

⁴⁰ Ср. Римл., 8, 16. — С.69.

⁴¹ Ср. Филипп., 2, 12. — С.70.

⁴² Т.е. в “Новой всеобщей истории поездок и путешествий” Ф. Мура (Moore F. A new general collection of voyages and travels, 1745). — С.71.

⁴³ Мальбранш Никола (Malebranche, 1638—1715), француз-ский философ. См.: *Мальбранш Н.* Разыскания истины. СПб., 1903—1906. Т. II, кн. IV, гл. XI. — С.77.

⁴⁴ Ср. Ефес. 4, 22—24. — С.77.

⁴⁵ Ср. Римл. 6, 2, 6; Колосс. 3, 9—10. — С.77.

⁴⁶ Ср. Римл. 8, 1. — С.78.

⁴⁷ Ев. от Матф. 5, 25. — С.82.

⁴⁸ Французский миссионер Пьер Франсуа Ксавье Шарлевуа

(1682—1761) в его описании Новой Франции (*Charlevoix P. Histoire et description generale de la Nouvelle France. Paris, 1744*). — С.83.

⁴⁹ Ев. от Иоанна, 14, 30. — С.84.

⁵⁰ *К.Бардт* — Карл Фридрих Бардт (1741—1792), немецкий богослов, склонявшийся к анархическому радикализму как в своих толкованиях, так даже и в своем поведении. Кант ссылается на его “Систему моральной религии” (*Bahrdt K. System der moralischen Religion zur endlichen Beruhigung fur Zweifler und Denker. Berlin, 1787*). — С.86.

⁵¹ *Автор Вольфенбюттельских фрагментов* — Герман Самуэль Реймарус (*Reimarus, 1694—1768*), немецкий богослов, крайне радикальный в своей критике библейского текста и переходивший от нее к критике исторически сложившегося христианства; Лессинг, заведя герцогской библиотекой в Вольфенбюттеле, опубликовал, без указания имени автора, отрывки из его неопубликованных работ (под заглавием “Вольфенбюттельские фрагменты”), встреченные бурей протестов и произведшие скандал в научно-богословском мире. — С.86.

⁵² Ср. Ев. от Иоанна, 1, 11-12. — С.87.

⁵³ Ср. Тимоф. 6, 18. — С.87.

⁵⁴ Ев. от Иоанна, 12, 31; 14, 30; 16, 11. — С.88.

⁵⁵ Ев. от Матф. 16, 18. — С.89.

⁵⁶ Ев. от Марка, 9, 40. — С.89.

⁵⁷ Ср. Ев. от Иоанна, 4, 48. — С.89.

⁵⁸ *Пфеннингер* — Иоганн Конрад Пфеннингер (*Pfenniger, 1747—1792*), швейцарский богослов, пастор в Цюрихе; см. его “Обращение к человеческому рассудку...” (*Pfenniger J.K. Appellation an den Menschenverstand, gewisse Vortälle, Schriften und Personen betreffend. Hamburg, 1776*). Его родственник *Лафатер* — это Иоганн Каспар Лафатер (*Lavater, 1741—1801*), знаменитый религиозный писатель, в юности друг Гете, широко известный во всей Европе (с ним в ранней юности переписывался Н.М.Карамзин), склонный к пиетистски-восторженному переживанию религиозных содержаний. — С.91.

⁵⁹ См. 2 Кор. 11, 14. — С.93.

⁶⁰ “*Адский Протей*” — книга немецкого писателя Эразма Францисци (наст. фамилия — Финкс, 1627—1694), впервые изданная в 1690 г. (*Erasmus Francisci. Der hollische Proteus... Nürnberg, 1690*). — С.94.

⁶¹ *A dicto secundum quid ad dictum simpliciter* — латинское название логической ошибки, состоящей в том, что средний термин силлогизма входит в одну посылку с ограничением (*secundum quid*), а в другую — без всякого ограничения (*simpliciter*). — С.95.

⁶² Ср. Римл. 6, 18: “Освободившись же от греха, вы стали рабами праведности”. — С.97.

⁶³ См.: Т. Гоббс, Огражданине, I, 12: “... естественным состоянием людей, до того как они объединились в общество, была война, и не простая война, а война всех против всех” (Гоббс Т. Избр. произв.: в 2-х т. М., 1965. Т. I. С. 307). Далее Кант вносит стилистическую поправку в приводимую им фразу (следовало сказать: состояние ... есть состояние войны...). — С.102.

⁶⁴ “Необходимо выйти из естественного состояния”. См.: Гоббс Т. Указ. соч. С. 307, 292—293. — С.102.

⁶⁵ Здесь, как и везде у Канта, слово *Willkür* не имеет значения “произвол” (какое оно приобрело в немецком языке лишь позднее), а означает именно “произволение”, т.е. изъявление воли в пользу того или иного решения. — С.104.

⁶⁶ Деян. 1, 24; Ев. от Луки, 16, 15. — С.104.

⁶⁷ 1 Петр, 2, 10; Римл. 9, 25. — С.104.

⁶⁸ Тит, 2, 14. — С.105.

⁶⁹ Ср. Ев. от Матф. 6, 10; Ев. от Луки, 11, 2. — С.106.

⁷⁰ Приводимые Кантом четыре признака истинной церкви соответствуют тому члену Символа веры, где говорится о *единой святой католической апостольской* церкви. Кант как бы перекладывает этот член на язык разума. — С.107.

⁷¹ Ср. Ев. от Матф. 7, 21. — С.110.

⁷² В тексте Канта: “Bei der Zweifelhaftigkeit der Aufgabe...”, т.е. “при тех сомнениях, какие заключены в этой задаче...” — С.112.

⁷³ Здесь Кант проводит терминологическое различие, которого в дальнейшем строго не придерживается. — С.114.

⁷⁴ Имеется в виду “Тибетский алфавит” Августина Антония Георгия, августинца-миссионера (Рим, 1762). Следующее в примечании далее выведение слова “еретик” (т.е. нем. *Ketzer*) из имени “хазар”, как этимология, неверно. — С.115

⁷⁵ *Михаэлис* — см. примеч. 2. — С.116

⁷⁶ Ср. Ев. от Матф. 5, 44. — С.117.

⁷⁷ Второзаконие, 32, 35. — С.117.

⁷⁸ *Реланд* — Адриан Реланд (Reland, 1677—1718), голландский филолог-ориенталист, автор сочинения “О магометанской религии” (*De religione mohammedica*. 2-е изд., 1717). — С.117.

⁷⁹ Ср. Иаков, 2, 17. — С.118.

⁸⁰ Ср. 2 Тим. 3, 16. — С.118.

⁸¹ Ср. Ев. от Иоанна, 16, 13. — С.119.

⁸² Ср. Ев. от Иоанна, 5, 39. — С.119.

⁸³ Ср. Ев. от Иоанна, 7, 17. — С.121.

⁸⁴ Ср. Римл. 9, 18. — С.129.

- ⁸⁵ 1 Кор. 15, 28. — С.130.
- ⁸⁶ 1 Кор. 13, 11. — С.130.
- ⁸⁷ Ев. от Матф. 12, 28. — С.131.
- ⁸⁸ Ср. 1 Петр 1, 16; Левит 11, 44. — С.138.
- ⁸⁹ Ср. Ев. от Матф. 28, 20. — С.139.
- ⁹⁰ “Вот к злодеяниям каким побуждала религия смертных” (Лукреций, О природе вещей, I, 101; пер. Ф.Петровского; см.: Лукреций. О природе вещей. М., 1983. С. 30). — С.142.
- ⁹¹ Ср. Ев. от Матф. 5, 12. — С.146.
- ⁹² Ср. 1 Кор. 15, 26. — С.147.
- ⁹³ Ср. 1 Кор. 15, 28. — С.147.
- ⁹⁴ 1 Иоанн 4, 8, 16. — С.158.
- ⁹⁵ Ср. Ев. от Иоанна, 16, 13. — С.159.
- ⁹⁶ *Брабевт* (греч.) — судья на публичных играх. Во времена Канта — судья на университетском диспуте. — С.159.
- ⁹⁷ Ср. 2 Тим. 4, 1. — С.159.
- ⁹⁸ Ср. Ев. от Иоанна, 16, 8. — С.159.
- ⁹⁹ Ср. Деян., 5, 29. — С.164.
- ¹⁰⁰ Источник цитаты неизвестен. — С.178.
- ¹⁰¹ Кант имеет в виду работу видного берлинского просветителя Моисея Мендельсона (1729—1786) “Иерусалим, или О религиозной власти и иудействе” (*Mendelssohn M. Jerusalem oder uber religiose Macht und Judentum. Berlin, 1783*). — С.178.
- ¹⁰² Народ — “всегда впопыхах, в самом безделье деятельный” (Федр, Басни II, 5, 1; пер. М.Л.Гаспарова; см.: Федр. Бабрий. Басни. М., 1962. С. 245). — С.186.
- ¹⁰³ Ср. Ев. от Иоанна, 3, 8: “Дух дышит, где хочет, а голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит”. — С.188.
- ¹⁰⁴ Ср. Ев. от Матф. 11, 30. — С.194.
- ¹⁰⁵ 1 Иоанн 5, 3. — С.194.
- ¹⁰⁶ 1 Кор. 1, 26. — С.196.
- ¹⁰⁷ 1 Кор. 1, 27. — С.196.
- ¹⁰⁸ “Не делай, если сомневаешься” (Плиний Младший, Письма, 1, 18; пер. М.Е.Сергеенко; см.: Плиний Младший. Письма. 2-е изд. М., 1982. С. 18). Цитата из Цицерона, “Об обязанностях”, I, 30 (см. там же примеч., с. 293). — С.202.
- ¹⁰⁹ “Побуждайте войти” (лат.) — ср. Ев. от Луки, 14, 23: “убе-ди придти”. В латинском переводе св. Иеронима: *compelle intrare*; в греческом подлиннике: *ἀν’αγκασσον εἰσελθεν* — С.203.
- ¹¹⁰ Ев. от Марка, 9, 24. — С.207.
- ¹¹¹ Фесс., 5, 17. В русском переводе: “Непрестанно молитесь” — С.213.
- ¹¹² См. Ев. от Матфея, 17, 20; Ев. от Луки, 17, 6. — С.216.

¹¹³ См. 1 Кор., 3, 16, 17; 2 Кор. 6, 16. — С.218.

¹¹⁴ Исход, 20, 4. — С.218.

¹¹⁵ Ср. Ев. от Матф., 7, 21. — С.221.

¹¹⁶ Ср. Ев. от Матф., 5, 15. — С.221.

МЕТАФИЗИКА НРАВОВ

“Метафизика нравов” Канта вышла в свет в двух частях в 1797 г.:

Die Metaphysik der Sitten. Abgefasst von Immanuel Kant. Erster Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius, 1797.

Die Metaphysik der Sitten. Abgefasst von Immanuel Kant. Zweyter Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius, 1797.

“Метафизика нравов” включает в себе: а) метафизические начала учения о праве и б) метафизические начала учения о добродетели. Обе эти части достаточно самостоятельны; внутренняя же их связь задается для Канта, во-первых, последовательным (по замыслу) обоснованием принципов права принципами разума и, во-вторых, таким соотношением права и определяемых свободной волей человеческих поступков, при котором добродетель оказывается добровольным следованием закону (или, иначе, разумному как таковому). Мера проработки каждой из частей при этом у Канта различна и неоднородна.

“Метафизика нравов” в философском творчестве Канта возникла как завершение продолжавшихся в течение нескольких десятилетий занятий проблемами права и морали.

С 1756 по 1793 год Кант не менее 28 раз читал курс лекций по моральной философии (под меняющимися названиями: также “Этика”, “Всеобщая практическая философия и этика”, “Практическая философия”). Лекции по естественному праву Кант за свою жизнь читал 11 или 12 раз. Согласно университетской традиции в основу лекционных курсов должен был быть положен один из общепринятых опубликованных пособий по данному предмету: таким образом, Кант читал курс морали по А.Г.Баумгартену (1714—1762), весьма ценимому им философу (и основателю по-новому понятой эстетики), издавшему “Initia Philosophicae Practicae” (1760) и “Ethica Philosophica” (1740), а курс права (т.е. по существу философию права) — по Г.Ахенвалю (1719—1772), который был профессором в Гёттингене и выпустил свой курс “Естественного права” (“Ius Naturae”) шестым изданием в 1767 г. Необходимость пользоваться чужими пособиями мало

стесняла Канта в развитии его собственных идей, однако, вероятно, предопределила то соотношение, какое в его творчестве сложилось между *курсами лекций* и собственными *печатными книгами*: последние у Канта никогда не вырастают из его лекций, но создаются самостоятельно, как продукт *собственно* теоретической и систематической философской мысли. Соответственным образом и кантовская “Метафизика нравов” соотносится с его курсами лекций и с многократно продумывавшимися во время чтения их мыслями. Так, в тексте книги встречаются и прямые ссылки на Ахенваля, и еще больше предполагаемых ссылок обнаруживается при специальном изучении кантовского текста — см. капитальную монографию: *Ludwig B. Kants Rechtslehre. Mit einer Untersuchung zur Drucklegung Kantischer Schriften von Werner Stark. Hamburg, 1988 (Kant-Forschungen, Bd. 2).* Вместе с тем “Метафизика нравов” демонстрировала совершенно новый уровень теоретической философии, и уже выход в свет ее первой части характерным образом побудил коллег Канта в разных университетских городах Германии к стремительному, нередко поспешному изданию своих курсов метафизики права, число которых в 1790-е годы быстро множится.

Кантовский замысел “Метафизики нравов” как книги также имел давнюю историю. Кант писал И.Г.Ламберту 2 сентября 1770 г. о своем намерении “привести в порядок и приготовить исследования по чисто моральной философии, в какой не будут встречаться никакие эмпирические принципы, — так сказать, “Метафизику нравов”. Она во многом проложит путь важным намерениям, притом что форма метафизики будет изменена, и сверх того мне кажется, что будет столь же необходима и для принципов практических наук, которые до сих пор получают столь неудовлетворительное разрешение”. В письме М.Герцу (7 июня 1771 г.) Кант сообщает о том, что готовит книгу под названием “Границы чувственности и разума”, в которой должно быть разработано “отношение предназначенных для чувственного мира основных понятий и законов, равно как очерк всего того, что составляет природу учения о вкусе, метафизике и морали”. В письме тому же адресату от 21 февраля 1772 г. Кант рассказывает о плане этой книги: “Она должна состоять из двух частей: 1) феноменология вообще; 2) метафизика, причем только по ее природе и методу. Вторая часть равным образом в двух разделах: 1. Общие принципы чувства и вкуса и чувственного желания. 2. Первые основания нравственности. Продумывая теоретическую часть во всем ее объеме и во взаимоотношении всех ее частей, я заметил, что мне недостает чего-то существенного...”

Разработка этого существенного и заняла у Канта все последующие годы, так что Кант вернулся к замыслу “Метафизики нравов” лишь в 1790-е годы. Впрочем, из писем И.Г.Гамана (1730—1788), мыслителя, жившего в Кенигсберге и следившего за трудами Канта, следует, что и в 1780-е годы Кант не оставлял своего замысла. Сведения об этом становились известными в заинтересованных кругах, а потому в начале 90-х годов эту работу Канта ожидают с нетерпением, и сам Кант, как представляется, спешит поскорее завершить ее. В одном из писем Ф.Шиллера (поэта и мыслителя, во многих отношениях ощущавшего близость свою к Канту), а именно в относящемся к 26 октября 1794 г., говорится: “Дедукция *права собственности* — вот точка, которая занимает сейчас очень многие думающие головы, и от самого Канта я слышу, что нам следует ожидать чего-то на этот счет от его “Метафизики нравов”. Одновременно я слышу, что он не доволен своими прежними идеями на сей предмет, а потому временно отказался от издания”.

Однако, по мере того как выход в свет книги затягивался в связи с содержательными трудностями темы, неблагоприятно складывались и внешние обстоятельства: ухудшалось физическое состояние Канта (слабела его память и т.д.), а цензурные условия, сложившиеся в правление Фридриха Вильгельма II вследствие отказа от традиционной для Пруссии широкой веротерпимости, были Канту хорошо известны; см. его письмо Г.Ф.Зейлеру от 14 августа 1795 г.: “<...> Вот уже год, как мне были даны значительные и весьма весомые намеки, какие кладут конец всякому писательству в таком роде, если только обстоятельства не изменятся. В надежде, что это все же произойдет, я стремлюсь к своей цели волей, чтобы по крайней мере все более и более прояснять мои собственные понятия <...>” Издателю Делагарду Кант 24 ноября 1794 г. указывал две причины, препятствовавшие выходу в свет новой книги, — свой преклонный возраст и то, “что поскольку моя тема — это, собственно, метафизика в самом широком значении и, как таковая, следовательно теология, мораль (вместе с нею, стало быть, и религия), а равным образом и естественное право (а с ним и государственное и международное право), хотя я и занимаюсь всем этим лишь по мере того, что имеет сказать о них один разум, на каком лежит, однако, тяжелая рука цензуры, никто не в состоянии с уверенностью сказать, не будет ли вся работа <...> упразднена единым росчерком пера цензора”.

Все же первая часть “Метафизики нравов” могла увидеть свет еще до смерти прусского короля (в 1797 г.). Издававшаяся в Кёнигсберге, но печатавшаяся в Лейпциге, эта часть все-таки запоз-

дала по сравнению с объявленным сроком — октябрь 1796 г. — и поспела лишь к самой середине января 1797 г. Ф.Боутервек (1766—1828; в 1793—1797 гг. профессор в Хельмштедте, с 1797 г. в Гёттингене) опубликовал 18 февраля 1797 г. “Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen” свою рецензию первой части книги, которую Кант счел весьма дельной и уважительной и на которую посчитал нужным откликнуться своими разъяснениями (см. “Пояснительные замечания” Канта в виде Приложения к первой части “Метафизики нравов”).

Одновременно Кант продолжал работать над второй частью книги, — предположительно эта работа была завершена в феврале 1797 г. Эта вторая часть — учение о добродетели — вышла в свет в августе 1797 г. Второе издание первой части было датировано на титульном листе 1798 годом, однако в настоящее время предполагается, что фактически оно вышло лишь в октябре 1799 г. — вошедшие в него “Пояснительные замечания” одновременно были изданы и отдельно, для читателей, имевших первое издание. Второе издание второй части относится к 1803 г., и перечисленным ограничиваются все прижизненные издания “Метафизики нравов”. Однако редакторы критических изданий сочинений Канта, особенно в XX в., начиная с К.Форлендера (1907) и П.Наторпа (1907), установили, что второе издание первой части “Метафизики нравов”, отличаясь изменениями по сравнению с первым изданием, лишь в редких случаях улучшает текст: эти издатели пришли к выводу, что второе издание первой части осуществлялось без реального участия автора и что в основу издания “Метафизики нравов” должно быть положено лишь ее первое издание (об участии Канта в подготовке второго издания второй части и вообще не было речи). Критическое издание может учитывать лишь отдельные несомненные улучшения второго издания первой части книги.

Такой критически выверенный трудами немецких издателей текст был положен и в основу русского перевода “Метафизики нравов”. Он был выполнен С.Я.Шейнман-Топштейн и Ц.Г.Арзаканьяном (последнему принадлежит часть первая “Этического учения о началах”); юридическая терминология уточнялась при участии проф. С.Ф.Кечекьяна. Для настоящего переиздания этого перевода он был сверен с оригиналом и отредактирован А.В.Михайловым.

Тем самым мы публикуем *традиционный, читавшийся на протяжении почти полных двух столетий текст “Метафизики нравов” Канта*. Такой традиционный текст имеет свое полное право на существование как реальный документ истории философии и вместе с тем всей культуры.

В то же время необходимо сказать, что новейшие издатели “Метафизики нравов” — Бернд Людвиг, опубликовавший обе части книги в “Философской библиотеке” (см.: *Kant I. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Hamburg: Meiner, 1986 — *Philos. Bibliothek*, Bd. 360; *Kant I. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Hamburg: Meiner, 1990 — *Philos. Bibliothek*, Bd. 430), а также Вернер Штарк (Кант-архив, Марбург), специально изучавший условия и методы публикации прижизненных изданий сочинений Канта (см. указанную выше книгу Б.Людвига), пришли к выводу о том, что “Метафизика нравов” в самом первом издании была опубликована неудовлетворительно и что авторский текст книги требует известной реконструкции и, к счастью, *делает таковую возможной* на основании изданного текста “Метафизики нравов”.

Постольку, поскольку такая реконструкция производится на основании именно традиционного текста книги Канта, мы, не отказываясь от традиционного текста (как документального), можем предложить читателям и реконструируемый текст книги, который получается, если выполнить предлагаемые Берндом Людвигом *операции перестановки* частей текста. В связи с этим ниже, до отдельных примечаний к тексту, следует особый раздел примечаний.

К современному состоянию текстологической работы над “Метафизикой нравов” Канта

Состояние текста “Метафизики нравов” Канта можно сопоставить с тем состоянием, в каком обыкновенно находятся *древние* тексты, созданные задолго до эпохи книгопечатания, многократно переписывавшиеся и прошедшие через руки филологов, в разное время придерживавшихся разных текстологических принципов. Для произведений, создававшихся в новое время, это совершенно необычная ситуация.

Неудовлетворительное состояние текста книги Канта постепенно выяснялось на протяжении XX века. Внимание П.Наторпа и К.Форлендера в начале XX в. было сосредоточено прежде всего на критике второго издания первой части книги, непригодность которого в качестве основы текста была тогда убедительно показана. В 1929 г. В.Бухда доказал, что абзацы с 4-го по 8-й § 6 первой части книги попали в текст по недоразумению и только удаление их восстанавливает последовательность текста. В 1949 г. Ф.Тенбрук выявил в тексте книги еще одну случайную вставку. Герхард Леман писал в 1956 г.: “Если сравнить печатный текст [“Метафи-

зики нравов”] с предшествовавшими ему рукописями, то можно легко увидеть, что в печатной редакции отступает на задний план многое из того, что весьма подробно излагалось в рукописях, что, кроме того, в печатной редакции отпадает многое из того, что обсуждалось в рукописях, и что наконец цельность хода мысли является в печатном виде известные нарушения, которые выступают отчасти как следствие произведенных Кантом сокращений, отчасти же как следствие внешнего членения текста, его разделения на параграфы“ (*Lehmann G. Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin, 1969. S. 198*).

Г. Леман совершенно точно указал два направления, из которых проистекают нарушения цельности или последовательности изложения в книге — это, во-первых, характер обработки рукописей в процессе подготовки печатного издания и, во-вторых, членение текста на разделы и параграфы. Что касается последнего, то здесь необходимо иметь в виду следующее: всякий читатель, посмотрев на оглавление “Метафизики нравов”, сразу же увидит, что эта книга отличается как бы чрезмерно сложным *устройством* — стремящимся к предельной четкости тематического почленения и в то же время уже упускающим эту цель из виду. Сама по себе сложность композиции книги — совершенно *естественна* для кантовского времени, и по всей видимости эту сложность строения целого можно сравнивать со сложностью на уровне фразы — со сложностью построения *периодов*, латинских по своему синтаксису. Такое *мышление периодами* по большей части трудно для современного читателя и современного переводчика, но для Канта оно только естественно, и переводчик поступает неправильно всякий раз, когда ради кажущейся ясности начинает членить кантовские периоды на отдельные предложения (теряя ту *систематичность* связывания разных понятий, которая и вызывает к жизни длинный и сложно построенный период). Однако непорядок внутри “Метафизики нравов” отчасти вызван все же членением этого текста, а именно членением, произведенным по известным образцам, однако *не авторским*, т.е. осуществленным не самим Кантом. Все это выяснилось уже после 1956 г., когда Г. Леман писал свою работу “Кантовское учение о собственности”.

Вернер Штарк установил, что Кант по типографским условиям своего времени, а также и в связи с обычным для него равнодушием к судьбе своих приготовленных к печати рукописей (его занимали уже дальнейшие творческие замыслы), не оказывал практически никакого влияния на готовившиеся издания своих книг. К этому в самый поздний период деятельности Канта добавилась еще его старческая немощь, вследствие чего он поручал

ученикам все большую часть своей работы над рукописью и корректурами. Текстологическая работа, проведенная Берндом Людвигом, позволила установить огромное множество неаккуратностей в тексте печатной книги — неаккуратности эти были вызваны состоянием представленной в издательство рукописи Канта, *но отнюдь не самим кантовским текстом*, как он был задуман автором.

Бернд Людвиг подводит следующий итог своим разысканиям в области текстологии “Метафизики нравов”: “В основу издания 1797 г. была положена рукопись, испорченная на пути в типографию; первоначальный облик такой рукописи можно реконструировать филологическими методами на основе дошедшего до нас печатного текста. Сама же предназначенная Кантом для печати редакция текста вовсе не являет каких-либо следов старческой немощи, но ставит перед читателем обычные для всех сочинений автора трудности. (...) Процесс публикации “Учения о праве” можно вкратце представить себе так: Кант сложил по порядку разные части рукописи, внес в них поправки, изъял из них определенные разделы и сделал на отдельных вложенных листках свои дополнения. Все это было отдано ученику для переписывания, а тот должен был помимо всего прочего внести сюда и номера параграфов, которые не были заполнены в ожидании возможных дополнений. Эта рукопись через кёнигсбергского издателя Николовиуса отправилась в Лейпциг к Зольбригу. Последний набирал текст лист за листом, корректор читал листы, и они шли в печать. Готовые книги шли затем в книготорговлю, отчасти и не возвращаясь в издательство” (*Einleitung // Kant I, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, S. XXIX—XXX). К этому можно еще добавить (см. там же), что рукопись Канта отчасти помещалась на обороте исписанных и потом зачеркнутых листов, что не все обороты были действительно зачеркнуты и что наконец последовательность листов во время переписки могла быть перепутана.

Б. Людвигом установлено *четырнадцать операций со значительными* кусками текста *первой части* “Метафизики нравов”, которые надо произвести, чтобы реконструировать задуманную Кантом последовательность текста (см.: *Ibid.*, S. XXXV—XXXVI; *Ludwig B. Op. cit.* S. 79—80):

1. “Таблица деления учения о праве” должна быть перенесена в конец раздела “Деление учения о праве”.

2. Четыре подраздела (I—IV) раздела “Введение в метафизику нравов” должны быть расположены в следующей последовательности: II, I, IV, III.

3. В четвертом из указанных в п. 2 подразделов (“Предвари-

тельные понятия в метафизике нравов“ (“*Philosophia practica universalis*“) абзацы 14 и 15 следует поменять местами (абзац 14 начинается в нашем тексте: “*Столкновение одного долга с другим...*”; абзац 15: “*Вообще законы обязывающие...*”); затем абзацы 9—13 (по старому счету) должны быть помещены после старого абзаца 23, который в нашем тексте начинается: “*Вменение (imputatio) в моральном значении...*”.

4. Раздел “Деление метафизики нравов вообще” должен следовать за четырьмя подразделами “Введения в метафизику нравов”.

5. Заглавие “Часть первая. Метафизические основания учения о праве” и соответствующий шмуцтитул должны быть переставлены — занять место перед разделом “Введение в учение о праве”.

6. Из § 6 удаляются абзацы 4—8, место которых занимают абзацы § 2, который как параграф тем самым упраздняется вообще.

7. Упраздняется совершенно и § 3.

8. Абзац 4 § 10 переносится в виде абзаца 3 в § 17, а абзац 5 § 10 устраняется вообще. (Абзац 4 начинается у нас: “*Моменты (attendenda) первоначального приобретения...*”, а абзац 5: “*Первоначальное приобретение...*”)

9. Упраздняется весь текст § 15, за вычетом заглавия этого параграфа, который переходит к § 16; последний § 16 с новым заглавием ставится в конец раздела первого “О вещном праве”; при этом § § 16 и 17 (по старому счету) меняются своими номерами.

10. Последний абзац старого § 17 (печатаемый после трех звездочек) в качестве примечания (печатаемого со втяжкой) переходит в конец § 11.

11. § 31 переходит в качестве § 21a в конец раздела второго “О личном праве”.

12. Заголовок “Учения о праве часть вторая. Публичное право” и соответствующий шмуцтитул переносятся вперед и занимают место перед § 41.

13. § § 43 и 44 меняются местами, изымаются из раздела первого “Государственное право” и вместе с § 41 и 42 образуют общий вводный раздел части второй “Публичное право”.

14. § § 45—48, 51, 52 следуют в таком порядке: 45, 48, 46, 49, 47, 51, 52, соответственно получая новые номера; § 50 занимает под литерой “F” свое место среди “общих замечаний” в конце “Государственного права”.

Исключаемые из “Метафизики нравов” тексты в издании Б.Людвига печатаются в приложении к нему. Кроме того, в текст книги внесено немало мелких поправок, учесть которые в переводе предстоит будущим изданиям кантовских сочинений на русском языке.

Ко всему сказанному следует еще добавить (к сведению читателей), что т.н. “таблицы”, помещенные в “Метафизике нравов” Канта, — это не что иное, как *оглавления* соответствующих частей книги, и никакой иной функции в книге Канта им не принадлежало. Такие оглавления располагались либо в начале, либо в конце книги, либо же (как это и до сих пор делается в англо-американских научных изданиях) после предисловия или какой-то иной вводной части. Между экземплярами “Метафизики нравов” первого издания здесь даже отмечают некоторые расхождения. Место оглавления первой части “Метафизики нравов” — после “Введения в учение о праве”; место оглавления второй части — после “Введения в учение о добродетели”. Однако в нашем переводе “Метафизики нравов” такие оглавления рассматриваются (по традиции) как особого рода неотъемлемые части текста, утратившие свою первоначальную функцию, но выступающие в несколько иной функции — подсказывать некоторые наиболее существенные элементы членения целого текста. В связи с этим неизбежным становится *новое* оглавление, воспроизводящее строение книги во всей его полноте (при всех мыслимых несовершенствах и противоречиях в таком строении), и такое оглавление может быть только *полным* и *подробным*, ибо оно берет на себя ту структурирующую целое функцию, которая утрачена прежними “таблицами”.

¹ Эта работа Канта была издана в 1786 г. См. наст. издание, т. 6. — С. 225.

² *Кристиан Гарве* (Garve, 1742—1798) — один из т.н. “популярных философов” 2-й пол. XVIII в., т.е. философов, просвещавших читающую массу и доводивших до нее мотивы академической философии своего времени. Кант не мог относиться к таким философам без иронии, правда, крайне сдержанной. Ниже Кант ссылается на сборник статей Гарве, содержащий рассуждения “О популярности изложения” (“Von der Popularität des Vortrags”), где Гарве (пользуясь обычными аргументами сторонников ясной и общедоступной речи) задевает самого Канта. См.: *Garve Chr. Vermischte Aufsätze*. Breslau, 1796. — С. 226.

³ *Браун Джон* (Brown, 1735—1788) — английский врач, чрезвычайно мощно воздействовавший на спекулятивную натурфилософскую мысль конца XVIII в., так что роль его возрастала вплоть до эпохи романтиков. Подробнее см.: *Эстетика немецких романтиков*. М., 1987. С. 578—579. — С. 227.

⁴ *Тюбингенский рецензент* — это, видимо, Иоганн Фридрих Флатт (Flatt, 1759—1821), профессор Тюбингенского универси-

тета, который в 1786 г. рецензировал кантовские “Основы метафизики нравов”. — С.228.

⁵ “Здесь речь идет уже не о действительной конструкции, так как не могут быть изображены (представлены, воплощены), в соответствии со строгостью дефиниций, доступные восприятию фигуры, а требуется познание того, чем совершается формование, которое есть конструкция, выполняемая рассудком” (лат.) — цитата из работы “Elementa matheseos” Кристиана Августа Хаузена (Hausen, 1693—1745), профессора математики в Лейпциге. — С.228.

⁶ Кристиан Вольф в § 588 “Онтологии” (1720). — С.228.

⁷ Фридрих Николаи (Nicolai, 1733—1811) — влиятельный берлинский философ-рационалист, издатель, выпускавший, в частности, наиболее основательное из всех немецких рецензионных журналов — “Allgemeine Deutsche Bibliothek”. Кантовская философия, разумеется, остается за пределами рационалистического здравомыслия такого писателя. В настоящем месте Кант имеет в виду роман Ф.Николаи “История толстяка” (“Geschichte eines dicken Mannes”, 1794). — С.229.

⁸ См. сочинение Шефтсбери (Shaftesbury, 1671—1713) “Sensuscommunis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour” (1709) (см.: Шефтсбери. Эстетические опыты. М., 1975). — С.229.

⁹ В первом издании Предисловие заканчивалось следующей фразой: “*Метафизические начала учения о добродетели, надеюсь, я смогу представить в скором времени*”. — С.230.

¹⁰ Слово *Willkur* не имеет у Канта значения “произвол” (в смысле необоснованности); *Willkur* означает вынесение волей решения в пользу одной из имеющихся возможностей, изъявление воли, акт воли, произволение. При этом значение слова, разумеется, не абсолютно жестко фиксировано. — С.234.

¹¹ В другом месте — в “Метафизических началах естествознания” (1786). — С.235.

¹² Осознаны — несколько точнее было бы сказать “усмотрены” (eingesehen), что в данном случае (у Канта) предполагает и осознание. — С.236.

¹³ “Искусство” здесь берется как предельно широкая сфера — она связана с природой, ибо возможна лишь на ее основе, и она же противопоставлена природе, ибо к искусству относится лишь все то, что не возникает стихийно, а производится человеком, его умением. — С.239.

¹⁴ Ввиду далеко идущего несоответствия русского и немецкого понятий “вещи” перевод этого (простого) места может породить

недоумения: в тексте Канта здесь нет “предмета”, а начало этого предложения в более педантичном переводе звучало бы: “Дело — это вещь”. — С.246.

^{14a} Правильно: Эзоп, 27 (“Лисица и маска”). См.: Басни Эзопа. Пер. М.Л.Гаспарова. М., 1968. С. 71. — С.253.

¹⁵ По Ульпиану — Кант следует здесь классику юриспруденции Домицию Ульпиану (Ulpian, 170—228), толкуя его приводимые ниже в тексте формулы. — С.260.

¹⁶ Предложение П.Наторпом чтение *entrichtet* вместо *errichtet* — не безусловно необходимо; однако в любом случае оно лишь уточняет смысл — речь идет о “передаче”, “передавании” — и отнюдь не подразумевает никакой “оплаты”, как полагали издатели т. 4 Сочинений Канта (М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 188 и 450). — С.302.

¹⁷ Приводится мысль Адама Смита (Smith, 1723—1790). См.: Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов (кн. I, гл. IV). М., 1962; *Smith A. The Wealth of Nations* (1776). Немецкие переводы изданы в 1776—1778 и 1794—1796 гг. (последний из них выполнен К.Гарве). — С.318.

¹⁸ На эту волновавшую всякого литератора тему Кант в 1785 г. уже издал статью “О неправомерности перепечатывания книг”. Несмотря на некоторые успехи авторского права, практически все издаваемое Кантом незаконным образом перепечатывалось. — С.319.

¹⁹ Марсден — Уильям Марсден (1754—1836) — английский исследователь языков и быта малайцев на о. Суматра. См.: *Marsden W. The History of Sumatra*. London, 1783. — С.335.

²⁰ Этот мятеж — попытка Карла-Эдуарда Стюарта завладеть английским престолом в 1745—1746 гг. Лорд А. Бальмерино (1688—1746) — один из участников мятежа. — С.369.

²¹ “Предпочесть бесчестие смерти” (Ювенал, Сатиры, VIII, 83; пер. Д.Недовича и Ф.Петровского; см.: Римская сатира. М., 1957. С. 228). — С.369.

²² Беккариа — Чезаре Беккариа (Beccaria, 1738—1794) — итальянский юрист, автор трактата “О преступлениях и наказаниях” (“*Dei delitti e delle pene*“, 1764). Нем. перевод — 1767. — С.370.

²³ В подлиннике стоит не вполне ясное на этом месте слово *Unterhaus*, которое в своем общепринятом значении — “нижняя палата [парламента]” — сюда не подходит. Издатели Канта обычно исправляют его на (тоже не очень сюда подходящее) *Untertan*. К.Форлендер в своем издании “Метафизики нравов” 1907 г. (многokrato перепечатывавшемся) обращает, однако, внимание на утра-

ченное письмо Канта Г.Л.Якобу (философу в Галле) 1797 г., содержащее разъяснения касательно этого словоупотребления. Общий смысл этого кантовского места все же ясен: как можно предположить, Кант имеет в виду ту сложившуюся в Римской империи ситуацию, при которой в зависимости от нее могли находиться царствующие династии с их странами. — С.374.

²⁴ “Во время войн законы молчат” (лат.) — Цицерон, Речь в защиту Милона, 4, 10. — С.383.

²⁵ *Даже Бюшинг* — Антон Фридрих Бюшинг (Busching, 1724—1793), немецкий географ, естествоиспытатель и богослов, пользовавшийся весьма широкой известностью. — С.390.

²⁶ Автором рецензии (не безусловно положительной) был известный впоследствии геттингенский профессор — философ, эстетик, историк литературы — Фридрих Боутервек (или Бутервек, Bouterwek, 1766—1828). — С.393.

²⁷ *Потребляемую вещь* — слова “потребляемая вещь” переведены в полном соответствии со стоящим в скобках латинским термином — *res fungibilis*. Б.Людвиг обращает, однако, внимание на то, что Кант имеет здесь в виду нечто иное, а именно вещь, которая “истребляется” во время пользования ею, *verbrauchbares Ding*, чему соответствовал бы латинский термин *res sumptibilis*. — С.397.

²⁸ Т.е. “старшие” и “родители”. Согласно позже установившейся литературной норме произношения названные немецкие слова уже не смешиваются так легко, как во времена Канта. — С.397.

²⁹ Здесь и далее в тексте указаны страницы первого немецкого издания; в нашем издании цитируемое легко находить по указанию параграфа. — С.399.

³⁰ *со своей этиологией* — т.е. со своими поисками изначального принципа (от греч. *αἰτία* или *αἰτίον* — причина). — С.417.

³¹ *В другом месте* — в статье “О важном тоне, с недавних пор заведенном в философии”, опубликованной в мае 1796 г. (“Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie”). — С.417.

³² *Пастор Кохиус* — Леонхард Кохиус (Cochius, 1717—1779), придворный берлинский проповедник, автор “Исследования о склонностях” (*Untersuchungen über die Neigungen*. Berlin, 1769), получившего в 1767 г. премию Берлинской академии наук. — С.424.

³³ К этому месту В.Ф.Асмус замечал: “Мысль о введении понятия об отрицательных величинах — противоречащих и противоположных — в философии была впервые обоснована Кантом в работе

”Опыт введения в философию понятия отрицательных величин“ (1763; см. наст. издание, т. 2). Вводя это понятие, Кант пытается установить четкое различие между формальнологическим противоречием и реальной противоположностью. Понятие о совмещении в предмете логически противоречащих друг другу признаков может возникнуть лишь как логическая ошибка, и попытка мыслить такое понятие запрещается законом (запретом) противоречия. Напротив, понятие о сосуществовании действующих на предмет реально противоположных сил вполне мыслимо, никакому логическому запрету не подлежит, и обнаружение таких противоположностей в предмете может быть признаком успеха в его познании. Мысль Канта о различии двух видов противоположности — противоречащей (контрадикторной) и противной (контрарной) — послужила одним из стимулов для диалектики в философии природы Шеллинга“. К сказанному следует заметить, что эта идея Канта волилась в широкий поток натурфилософской мысли рубежа XVIII—XIX вв. с ее тяготением к математически выражаемой системе противоположностей (доводимой нередко до схематизма и крайности) и что сама она в свою очередь была стимулирована некоторой тенденцией к выстраиванию и исчислению оппозиций, как, например, в медицински-физиологической теории Дж. Брауна (см. выше примеч. 3). — С.424.

³⁴ По словам Сократа (в диалогах Платона), его в течение всей жизни увещивает или остерегает его “даймон” (“демон”), или “даймонион” (иначе говоря, “дух” или “гений”). См., например, “Апологию Сократа”, 31d, “Феар”, 128—129, “Федр”, 242b, “Тезет”, 151a “Алкивиад I”, 103a, “Евтидем”, 272e. То же в “Воспоминаниях о Сократе” Ксенофонта (I, 1, 2-5). См. подробнее примеч. А.Ф. Лосева в кн.: *Платон. Собр. соч.*: В 4-х т. М., 1990. Т. 1. С. 694—695. — С.428.

³⁵ Из юношеской дидактической поэмы знаменитого впоследствии швейцарско-немецкого естествоиспытателя Альбрехта фон Галлера (Haller, 1708—1777) “О происхождении зла” (1734), II, 31—34. См.: *Haller und Salis-Seewis. Auswahl. Hrsg. von A. Frey.* Berlin und Stuttgart, o.J. S. 92—93. Кант приводит стихи с мелкими отклонениями от текста. — С.439.

³⁶ *хваленое противоположение* — см. формулировки в “Никомаховой этике” Аристотеля: “Добродетель (...) есть некое обладание серединой; во всяком случае, она существует постольку, поскольку ее достигает”, В5, 1106b 25—26; пер. Н.В. Брагинской (см.: *Аристотель. Соч.*: В 4-х т. М., 1984. Т. 4. С. 86). — С.446.

³⁷ Эти латинские фразы Кант приводит здесь, во-первых, как

всем известные риторические общие места, во-вторых, как указание на соответствующие, также памятные тексты. Из пяти фраз вторая и четвертая — “Все чрезмерное обращается в порок” и “Средины держались те, кто блажен” — варьируют хорошо известные мысли (начиная с надписи в Дельфах: “Ничего слишком”). Первая фраза — *Овидий*, *Метаморфозы*, II, 137: “Невредим серединой проедешь” (пер. С.В.Шервинского); третья — *Гораций*, *Сатиры*, II, 106: “Мера должна быть во всем...” (пер. М.Дмитриева); пятая — *Гораций*, *Послания*, I, 6, 15—16:

Даже мудрец глупцом прослышет и правый — неправым,
Ежели он в самой добродетели в крайность вдается,
(пер. Н.Гинцбурга; см.: *Гораций*. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1970. С. 338; последние два стиха Кант полностью приводит еще и ниже). Во втором издании “Метафизики нравов” пятая фраза заменена другой также из Горация:

Virtus est medium vitiorum et utrinque reductum
(Послания, I, 18, 9):

Доблесть в середине лежит меж пороков равно удаленных
(пер. Н.Гинцбурга; см. там же. С. 357). — С.446

³⁸ Этот абзац дается, как у К.Форлендера, по второму изданию. В первом издании он читается так: “(...) Физическое [разрушение], лишение себя жизни, *Entleibung* (*autochiria*) может быть полным (*suicidium*) или частичным, лишением членов тела (увечьем), каковое в свою очередь (подразделяется) на *материальное*, когда лишают себя известных необходимых для целого органов, т.е. калечат себя, и *формальное*, когда отнимают у себя (на время или навсегда) способность физически (а следовательно, косвенно также и морально) пользоваться своими силами”. — С.464.

³⁹ См. рассказанное Титом Ливием (7, 16) и Дионом Кассием (фр. 68) предание о юноше, бросившемся в провал на римском Форуме, после чего образовавшаяся пропасть наконец сомкнулась. — С.465.

⁴⁰ Сенека в 65 г. покончил самоубийством, будучи приговорен к смерти своим воспитанником Нероном. — С.466.

⁴¹ Свой дух высокий

Цельным вином согрел охотно
(*Гораций* (не Сенека!), Оды, III, 21, 11-12; пер. О.Румера; см.: *Гораций*. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1970. С. 161). — С.470.

⁴² По К.Форлендеру, это не Честерфилд, а Авл Геллий (XIII, 11). — С.471.

⁴³ “Одно держать наготове на языке, другое — скрытым в сердце” — *Саллюстий*, Заговор Катилины, 10, 5. — С.471.

⁴⁴ Уж довольно! (*лат.*; из Плавта). — С.481.

⁴⁵ “Эти пустяки ведут к серьезному” (*лат.*) — С.481.

⁴⁶ Ср. Римл. 2, 15: “...дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую”. — С.482.

⁴⁷ Цитата из Иоанна Георга Гамана (1730—1788): *Hamann J.G. Abaelardi Virbii chimärische Einfälle // Hamann J.G. Sämtliche Werke / Hrsg. von J.Nadler. Wien, 1950. Bd. 2. S. 164.* Указано в изданиях К.Форлендера, Б.Людвига. — С.485.

⁴⁸ 1 Петр 1, 16. — С.491.

⁴⁹ Ев. от Матф., 5, 48. — С.491.

⁵⁰ Филипп., 4, 8. — С.491.

⁵¹ Из поэмы “О вечности” (1736) Альбрехта фон Халлера (82—85, *Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit // Haller und Salis-Seewis. Op. cit. S. 111*):

So würde bald, mit aufgesperstem Schlund,
Ein allgemeines Nichts des Wesens ganzes Reich,
Die Zeit und Ewigkeit zugleich,
Als wie der Ozean ein Tröpfchen Wasser, trinken. — С.494.

⁵² Из комедии Теренция “Самоистязатель” (*Heautontimorumenos*):
Homo sum humani nil a me alienum puto (I, 25).

(В переводе А.В.Аптюшкова:

Я — человек!

Не чуждо человеческое мне ничто).

(*Теренций*. Комедии. М., 1985. С. 115). — С.507.

⁵³ Второзаконие, 32, 35. — С.508.

⁵⁴ Из поэмы “О происхождении зла”, II, 107:

Zweideutig Mittelding von Engeln und von Vieh

(*Haller und Salis-Seewis. Op. cit. S. 95*). — С.508.

⁵⁵ Если источник слов Аристотеля действительно Диоген Лаэртский (V, I, 21), то они читаются в русском переводе так: “У кого есть друзья, у того нет друга” (пер. М.Л.Гаспарова: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М., 1979. С. 211; см. там же отсылки к текстам самого Аристотеля — примеч. 20, с. 514). — С.518.

⁵⁶ “редчайшая птица земли, как черная лебедь” (*Ювенал*, Сатиры, VI, 165; пер. Д.Недовича и Ф.Петровского; см.: *Римская сатира*. М., 1957. С. 204). — С.520.

⁵⁷ “Пусть медной будет стеною” (*Гораций*, Послания, I, 1, 60). — С.533.

⁵⁸ Протагор В4 Diels; ср. Диоген Лаэртский IX, 8, 51. Латинский перевод в примечании Канта — из Цицерона, “О природе богов” I, 23, 63 (не Квинтилиана, как указывает Кант). — С.534.

⁵⁹ *Мудрец* — Иисус. См. Ев. от Матф., 5, 34—36: “А Я говорю вам: не клянись вовсе: ни небом, потому что оно Престол Божий; Ни землею, потому что она подножие ног Его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя; Ни головою своею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным”. — С.534.

⁶⁰ А кто воистину преступен,
Тех не упустит хромая Кара
(*Гораций*, Оды, III, 2, 31—32; пер. А.Семенова-Тян-Шанского; см.: *Гораций*. Указ. соч. С. 129). — С.538.

ПЕРЕВОД ЛАТИНСКИХ СЛОВ И ВЫРАЖЕНИЙ

- acceptatio — принятие
accessorium sequitur suum principale — принадлежность следует
своей главной (вещи)
accolatus — живущий рядом
acquirere per usucapionem — приобретать по праву давности
acquisitio hereditatis — приобретение наследства, наследование
actum possessorius — акт владения
adest — имеет место
adiaphora — безразличные вещи
ad praestandum — что касается [долга] исполнения
aequitas — справедливость, правда
ambitio — честолюбие, тщеславие
amor benevolentiae — любовь благоволения
amor complacentiae — любовь удовольствия
animal rationale — разумное животное
animus praeseptus — крутой нрав
animus servilis — рабский дух
animus sui compos — владеющий собой
apprehensio — вступление во владение
appropriatio — присвоение
arbitrium brutum — животный произвол
a rege male informato ad regem melius informandum — от правителя,
плохо информированного, к правителю, который должен быть
лучше информирован
argrogantia moralis — нравственное высокомерие
artefacta — изделия
articulo mortis — в момент смерти
assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae — привыкай
к неудобствам и отвыкай от житейских удобств
assuetudo — привычка
auctor obligationis — лицо, налагающее обязательство

aut fas, aut nefas — дозволенное (правое) или недозволенное (не-
 правое)
 bellum internecivum — истребительная война
 bellum punitivum — карательная война
 bellum subiugatorium — поработительная война
 benevolentia et complacentia — благоволение и удовольствие
 benignitas — благотворение
 bona fama defuncti — доброе имя умершего
 bona fide — честно
 casibus conscientiae — в случаях (вопросах) совести
 casum sentit commodatarius — убытки от несчастного случая несет
 ссудополучатель
 casus — происшествие, несчастный случай
 causa — судебное дело
 causa conscientiam tangens — дело, касающееся совести
 causa libera — свободная причина
 cautio — обеспечение
 cautio iuratoria — гарантия под присягой
 civitas hybrida — смешанное государство
 commercium — взаимодействие, общение
 commodans — ссудодатель
 commodatarius — ссудополучатель
 commodatum — ссуда
 communio derivativa — производная общность [владения]
 communio fundi originaria — первоначальная общность земли
 communio sentiendi illiberalis, servilis — несвободная, рабская об-
 щность чувствования
 communio sentiendi liberalis — свободная общность чувствования
 commutatio late sic dicta — обмен в широком смысле слова
 compassibilitas — сочувствие
 concupiscentia — страстное желание
 conditio sine qua non — неременное условие
 condominus — совладелец
 conducibilis — благоприятный, полезный, целесообразный
 conservatio est continua creatio — сохранение — это непрерывное
 творение
 conservatio possessionis meae per praescriptionem — сохранение мо-
 его владения по давности
 constitutio civilis — гражданское устройство
 contemplatio — созерцание
 contractus originarius — первоначальный договор
 contradictorie oppositum — противоречаще противоположное
 contumelia — оскорбление, поношение

crimen laesae maiestatis — преступление, состоящее в оскорблении
 величества
 culpa — провинность, неумышленная вина
 debitum — выполнение долга
 de credulitate — [присяга] о доверии
 demeritum — провинность
 de mortuis nihil nisi bene — об умерших только хорошее
 derelictio vel alienatio — [акт] оставления или отчуждения [вещи]
 despiciatui habere — обращаться с презрением
 detentio — держание
 dictamina rationis — веления разума
 dignitas interna — внутреннее достоинство
 discursus praeliminaris — предварительное рассуждение
 dispositio ultimae voluntatis — выражение последней воли (завеща-
 ние)
 divisim — в отдельности
 divisio logica — логическое деление
 docendo discimus — обучая [других], мы учимся сами
 doctrina officiorum virtutis — учение об обязанностях добродетели
 dolus — преднамеренная вина
 dolus malus — злонамеренный обман
 dominia rerum incerta facere — сделать неопределенным владение
 вещью
 dominium — право собственности, собственность
 dominus — собственник, владелец
 dominus directus — полновластный владелец
 dominus putativus — собственник, мнящий себя таковым
 dominus servi — хозяин слуги
 dominus utilis — владелец [вещи], пользующийся ею
 donans — даритель, дарящий
 donatarius — получающий, принимающий дар
 donatio — дарение
 donum — дар
 e. g. avaritia est defectus etc. — например, скупость (жадность)
 есть порок и т. д.
 e. g. prodigalitas est excessus in consumendis opibus — например,
 расточительство — это излишество в пользовании богатством
 emptio, venditio — купля-продажа
 erectus — благородный, возвышенный
 erga — по отношению к
 exercitio — упражнение
 exlex — поставленный вне закона
 ex solipsismo prodeuntes — проистекающие из эгоизма

facto iniusto alterius — незаконным (несправедливым) действием
 другого
facto, pacto, lege — фактически, по договору, на основе закона
facultas iuridica — правовая способность, правомочие
falsiloquium dolosum — ложь, исполненная хитрости, преступная
 ложь
famulus domesticus — домашняя челядь
fideiussio — порука, поручительство
finis in consequentiam veniens — цель, которая становится резуль-
 татом
foedus Amphictyonum — союз амфикионов
fortitudo moralis — нравственное мужество
forum poli — суд неба (суд совести)
forum soli — земной суд
furtum usus — кража выгоды
gens — народ
gestio negotii — ведение дел, делопроизводство
glebae adscriptus — приписанный к земле (крепостной)
globus terraqueus — земноводный шар
gratiarum actio est as plus dandum invitatio — акт благодарности —
 это побуждение к еще большему благодетанию
gratis — бесплатно, даром
gravamina — жалобы
habitus — свойство, состояние
habitus libertatis — состояние свободы
hereditas iacens — наследство, ожидающее наследника
heres institutus — назначенный наследник
homicidium dolosum — коварное убийство
honestas externa — внешняя честность
honestas interna — внутренняя честность
humilitas moralis — нравственное смирение
humilitas spuria — ложное смирение (раболепие)
ignava iniurarium patientia — бездеятельная терпимость к обидам
illicitum — недозволенный
illiquidum — недостоверное
imperans — повелевающий
impunitas criminis — безнаказанность преступления
imputabilitas — степень вменяемости
imputatio — вменение
imputatio diiudicatoria — вменение, вытекающее из суждения
imputatio iudiciaria s[eu] valida — вменение судебное, или имею-
 щее правовую силу
in casu necessitatis — в случае крайней необходимости

indoles — природное свойство, характер
 indoles abiecta, serva — низменный, рабский характер
 indoles violenta — насильственный характер
 infanticidium maternale — убийство матерью своего ребенка
 in favorem iustitiae distributivae — ради распределяющей справедливости
 in hypothesi — в предположении
 iniustus — несправедливый
 inquilinus — жилец
 in specie — в [своем] виде
 instar — наподобие, как
 in subsidium — в помощь, в подкрепление
 intermundia — междумирия, межмировые пространства
 in thesi — в идее
 iubeo — приказываю
 iudex — судья
 iudicia praevia — предварительные суждения
 iudicium — суд
 iuramentum — приведение к присяге
 iure rei meae — по моему праву на вещь
 ius — право
 ius ad rem — право на вещь
 ius aequivocum — двусмысленное право
 ius aggratiandi — право помилования
 ius contra quemlibet huius rei possessorem — право против любого владельца данной вещи
 ius controversum — спорное право
 ius cosmopoliticum — право гражданина мира, космополитическое право
 ius disponendi de re sua — право распоряжаться своей вещью
 ius exilii — право высылки
 ius gentium — международное право
 ius incolatus — право поселения, заселения
 ius inculatae tutelae — право защиты, не подлежащей вменению
 ius in re — право на вещь, вещное право
 ius in re iacente — право на вещь, юридическое состояние которой не определено
 ius inspectionis — право надзора
 ius latum — право в широком смысле
 ius naturae — естественное право
 ius necessitatis — право крайней необходимости
 ius personale — личное право
 ius personalissimum — самое личное право

ius publicum civitatum — публичное право государств
ius reale — вещное право
ius realiter personale — вещно-личное право
ius strictum — право в узком смысле
ius talionis — право возмездия
iusta — должное, законное
iustitia brabeutica — вознаграждающая справедливость
iustitia commutativa — справедливость во взаимоотношениях
 [между людьми]
iustitia distributiva — распределяющая справедливость
iustitia punitiva — карающая справедливость
iustitia tutatrix — охранительная справедливость
iustum sui aestimium — справедливое уважение к самому себе
ius utendi, fruendi — право пользования
latitudo — простор
legalitas — законосообразность, легальность
lege — по закону
lex — закон
lex continui — закон непрерывности
lex iuridica — правовой, юридический закон
lex iusti — закон справедливого
lex iustitiae — закон справедливости
lex permissiva — дозволяющий закон
lex praeceptiva, lex mandati — предписывающий закон
lex prohibitiva, lex vetiti — запрещающий закон
liberalitas sumptuosa — щедрость
libertas indifferentiae — свобода безразличия
licitum — дозволенный
liquidum — достоверное
locatio conductio — договор о найме
locatio conductio operae — договор о найме рабочей силы
locatio conductio personalis — договор о найме лица
locatio operae — договор о найме рабочей силы
locatio rei — отдача в аренду вещи
locus communis — общее место
locus iusti — место справедливого
logodaedalus — искусный оратор
mandatum — поручение
meritum — заслуга
meum iuris — мое в правовом отношении
minima non curat praetor — претор не занимается пустяками
moderamen — средство управления, управление

modus imputationis ponens — положение, предполагающее вменяемость
 modus imputationis tollens — положение; уничтожающее вменяемость
 monarchomachismus sub specie tyrannicidii — посягательство на особу государя под видом убийства тирана
 mos — обычай, нрав
 mutuum — заем
 naturaliter vel ciciliter — в естественном или гражданском смысле
 necessitas non habet legem — нужда не знает закона
 nemo suum iactare praesumitur — предполагается, что никто не бросает своего добра
 ne peccetur — да не совершится преступление
 nexu effectivo — в действительной связи
 nexu finali — в конечном звене связи
 norma — правило
 observantia aliis praestanda — уважение, которое должно оказывать другим
 obtreclatio — недоброжелательство, зависть
 occupatio — завладение
 occupatio bellica — захват военным путем
 officia iuris — правовые обязанности
 officium commercii — долг общения
 officium honestatis — долг чести
 officium latum — долг в широком смысле
 officium strictum — долг в узком смысле
 omnes et singuli — все и каждый в отдельности
 onus probandi — бремя доказательства (обязанность доказательства)
 opera — труд, работа
 operarii, artifices — работники, мастера
 opulentia — достояние, богатство, благосостояние
 opulentia moralis — нравственное благополучие
 opus — работа
 pacta sunt servanda — договоры должны соблюдаться
 pactum donationis — дарственный договор
 pactum fornicationis — договор с публичной женщиной
 pactum gratuitum — благотворительный договор
 pactum incertum — неопределенный договор
 pactum onerosum — обременительный договор
 pactum re initum — фактически заключенный договор
 pactum sociale — общественный договор
 pactum subiectionis civilis — договор о гражданском подчинении
 pactum successorium — договор о наследовании

pactum turpe — постыдный договор
 pactum unionis civilis — договор об [установлении] гражданского союза
 pactum usurarium — договор об уплате процентов
 parerga — второстепенные вещи
 parricida — отцеубийца, изменник отечества
 peccatillum — незначительная провинность
 peccatum — провинность, нарушение, грех
 peccatum derivativum — производный грех (провинность)
 peccatum in potentia — погрешность (провинность) в возможности (потенциальная)
 per consensum praesumptum — по предположительному согласию
 perforce te ut finem — совершенствуй себя как цель
 perforce te ut medium — совершенствуй себя как средство
 permutatio late sic dicta — обмен в широком смысле
 permutatio publica — общественный обмен
 permutatio stricta sic dicta — обмен в узком смысле
 per praescriptionem — по давности
 per quod quis peccat, per idem punitur et idem — чем кто погрешит, то и наказывается, и таким же образом
 per vindicationem — через истребование вещи
 philautia — себялюбие
 pignus — залог
 placabilitas — миролюбие
 poena forensis — наказание по суду
 poscendi traditionem — [право] требовать передачи
 possessio — владение
 possessio bonae fidei — честное владение
 possessio irrefragabilis — неопровержимое (на законном основании) владение
 possessio noumenon — умопостигаемое владение
 possessio phaenomenon — владение в явлении (физическое)
 potentia — способность, сила, власть
 potestas — власть, господство
 potestas executoria — исполнительная власть
 potestas iudiciaria — судебная власть
 potestas legislativa — законодательная власть
 potestas rectoria — власть правителя (исполнительная власть)
 praedispositio — предрасположение
 praestatio — исполнение
 praestatio operae — исполнение работы
 pretium — цена, ценность
 pretium eminens — превосходная, высшая ценность

pretium usus — ценность, определяемая пользой
 pretium vulgare — обычная ценность
 princeps — глава, государь
 proditio eminens — государственная измена
 promissum — обещание
 propensio — предрасположение, склонность
 prudens — рассудительный, благоразумный
 puritas moralis — нравственная чистота
 quia peccatum est — потому что преступление совершено
 quid sit iuris — что́ следует по праву
 quilibet praesumitur bonus, donec etc. — каждый предполагается хорошим, пока не... и т. д.
 quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi — каждый предполагается плохим, пока не обеспечит безопасности противной стороны
 qui prior tempore potior iure — первый по времени обладает преимущественным правом
 quoad actum — что касается деятельности
 rationes obligandi non obligantes — не обязывающие основания обязательства
 reatus — ответственность перед судом
 rem suam vindicandi — [право] истребования своей вещи
 res artificialis — изделие
 res corporalis — телесная вещь
 res derelicta — оставленная вещь
 res iacens — вещь, юридическое состояние которое не определено
 res merae facultatis — дело чисто произвольное
 res nullius — ничья вещь
 res vacua — вещь, которой никто не владеет (никем не занятая)
 retorsio — возмездие
 reverentia — уважение
 ritus — религиозный обряд, ритуал
 salubritas moralis — нравственное здоровье
 salus publica suprema civitatis lex est — общественное благо — высший закон государства
 salus reipublicae suprema lex est — благо государства — высший закон
 sanctio testamentaria beneficii perpetuae — установление по завещанию вечного пожертвования
 secundum principia generalia, non universalia — согласно общезначимым, а не всеобщим принципам
 seniores — старшие, старики
 sensus decori — чувство приличия

sensus moralis — нравственное чувство
 sententia — приговор
 servi — холопы, рабы
 sibi sufficientia — давление себе, самодостаточность
 sociabilitas — общительность
 societas civilis — гражданское общество
 societas herilis — сообщество во главе с хозяином дома
 solemnia — процедура (формальность)
 solipsismus — эгоизм
 solipsista — себялюбец, эгоист
 specie diversus — другой по роду
 species facti — представление, изображение факта
 spiritus destructionis — дух разрушения
 status civilis — гражданское состояние
 status naturalis — естественное состояние
 stella mirabilis — необыкновенная, удивительная звезда
 subditum — подчиненный
 subiectum obligationis — лицо, на которое налагается обязательство
 subiectus — подчиненный
 sui dominus — собственник самого себя
 sui generis — своего рода
 sui iuris — [человек] своего права (сам себе господин)
 summum ius summa iniuria — высшее право — высшая несправед-
 ливость
 sunt iuris naturae — относятся к естественному праву
 superbia — высокомерие
 superior, inferior — выше, ниже
 suppositio legalis — законное предположение
 sustine et abstine — нежность дружбы
 terminus obligationis — окончание обязательства
 testamenta sunt iuris naturae — завещания относятся к естествен-
 ному праву
 titulus possessionis — правовое (законное) основание владения
 traditio — передача
 translatio — передача права
 unio civilis — гражданский союз
 universi — все люди
 usucapio — приобретение в собственность по праву давности
 uti partes de iure suo disponunt, ita ius est — как [обе] стороны рас-
 порядятся своим правом, таким и будет право
 vacat — не имеет места
 vaga libido, venus volgivaga, fornicatio — похоть, проституция, пре-
 любодейние

valor — стоимость, ценность

via facti — фактически, на деле

via iuris — по праву (по закону), юридически

vindicatio — истребование вещи

violentia — насилие

ve pacti re initi — в силу заключенного договора

viribus concessis utere — пользоваться предоставленными силами

virtus consistit in medio — добродетель состоит в [золотой] середине

vitium — порок

vitium subreptionis — ошибка подстановки

volenti non fit iniuria — не совершается несправедливости в отношении того, кто желал [этого] сам

voluntas unilateralis s[eu] propria — односторонняя или собственная воля

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Аристотель 446, 476, 518
Ахенваль Г. 338

Бальмерино А. 369
Бардт К.Ф. 86
Беккариа Ч. 370
Браун Дж. 227
Бюшинг А.Ф.

Вольф Кр. 228

Галилей Г. 11
Галлер А. фон 439, 494, 508
Гарве Кр. 226
Георгий А. 115
Гоббс Т. 101
Гораций 18, 32, 451, 476, 533,
538

Карл I 354
Квинтилиан 534
Кохиус Л. 424

Лавуазье А. 227

Лафатер И.К. 91
Людовик XVI 354

Мальбранш Н. 77
Марсден У. 335
Мендельсон М. 178, 300
Михаэлис И.Д. 16, 116
Мур Ф. 71

Нерон 466
Николай Ф. 229
Ньютон И. 150, 235

Плиний Младший 202
Протагор 534, 535
Пфеннингер И.К. 91

Реланд А. 118
Руссо Ж.-Ж. 19, 350, 490

Сенека 19, 466, 470
Смит А. 318
Сократ 428

Теренций 507

Ульпиан 260

Федр 186, 253

Хаузен К.А. 228

Хирн С. 33

Цицерон 263

Честерфилд Ф. 34, 471

Шарлевуа П.Ф.К. 83

Шефтсбери А.Э.К. 229

Шиллер Ф. фон 22

Шторр Г.К. 16

Эпикур 257, 533

Ювенал 369

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Алчность 477
Амнистия 386
Амфиболия (моральных ре-
флексивных понятий)
486—487
Аналогия 150, 256
Анафема 115
Антиномия 279, 459
— разума 124
Антихрист 147
Антропология 238, 426, 448
Антропоморфизм 66—67, 153,
154—155, 181—182, 198
Антропономия 448
Антропофобия 496
Аскетика 455, 456
— монашеская 533
— моральная (этическая)
54, 532
Астрономия 391
Атеизм 118
Аффект 251
— и страсть 29, 450—452,
519
Безнаказанность 373
Безразличное 21, 41, 245, 452
Безумие 181
Бережливость 446, 477
Бесстрашие 451
Бесчестность (в исповедании
религии) 205, 472
Библия (Священное Писание,
Писание и т.п.) 11—13,
43—46, 82, 113, 117, 118,
119, 120, 140, 148, 162,
167—168
— истолкование 45, 116,
118, 119—121
см. откровение
Благо 22, 61, 194
— высшее 7, 8, 9, 10, 102,
151
— изначальное 49
— других 433
— государства 350
— как конечная цель 9, 10
— как общественная цель
192
см. добро
Благоволение 48, 193, 209,

241—242, 443, 495—497,
498, 518, 519
Благоговение 23, 184
— перед моральным зако-
ном 44
Благодарность 501—502, 505,
506
Благодать 56, 156, 188, 220
— в отличие от природы
188, 208
— действие 56
— средство снискания
208—210, 212—213, 218—
220
— учение 199
Благодеяние 435, 498, 501—
502, 506, 519
Благополучие 461, 496, 533
— физическое и моральное
435
Благоразумие 59, 401
Благородство 531
Благосклонность
— снискание 54—55
— закона 293
Благость 69, 540
Благотворение 498—501
Благотворительные заведения
360, 405—406
Благочестие 198—199
Блаженство 54—55, 59, 62, 69,
72, 146, 206, 417
— моральное 78
— моральное и физическое
69
Бог 8, 53—55, 109, 152, 215—
216, 308, 483, 534, 537
— идея 53, 164, 213, 535
— оскорбление 538
— почитание 154, 540

— как моральный миродер-
жец (законодатель) 8, 109,
136, 151, 153, 163, 167, 200
— личности 152—154, 158
— служение 109—111, 177,
191—192, 209—210
см. Сын Божий
Богословие (теология) 11—13,
16, 402
Богослужение публичное 361
см. культ
Брак 304—307, 468
— морганатический 306
Будущее 71
Бунт 376 *см. возмущение, вос-
стание*
Веление 237, 345, 451
Вера 108, 117, 335
— виды 200
— боговдохновенная 150
— догматическая и рефлекс-
тирующая 56
— истинная 152
— историческая и мораль-
ная 118, 119, 122, 125, 134,
140, 143—144, 147, 176,
186, 198, 204
— историческая и чистая
197
— иудейская 135 *см. иуда-
изм*
— моральная: одна 144
— народная 117—118
— неистинная 205
— откровенная 175
— принудительная 132
— рабская 177, 184, 204
— свободная и заповедан-
ная 175, 176

- статутарная 112—113, 141
- ученая 176
- церковная и чистая 112—113, 114, 116, 121, 122—132, 142—143
- чистая религиозная 108, 123, 198
- чудотворная 215
- эмпирическая 116
- как вера в искупление 123—124
- как признание догматов 175
- откровения 114
- разума 110, 120, 150, 175
- и разум 124—125
- и религия 176
- свобода 132
- принцип веры: Бог есть любовь 158
- догматы 204
- Вероучение 534—536
 - определение 535
- Вечность 71
- Вещь 246, 270—271, 284, 286, 295, 296, 301, 310, 318—319, 331—332, 391, 396, 404, 427, 487
 - и передача 301—302
 - как явление и как сама по себе 272
- Вина 25, 76, 124
 - ступени 39
- Вкус 359
 - определение 232
- Владение 269, 272, 274, 275, 276, 296, 396
 - определение 268, 270,

- 396
 - понятие 277
 - взаимное 306
 - длительное 391, 403
 - непрерывное 403
 - общее 274
 - окончательное 377
 - отдельное 293
 - правовое 277, 281, 284
 - совместное 286, 288, 293
 - умопостигаемое 269, 279, 396
 - физическое 396
 - частное 274
 - честное 402
 - эмпирическое 272, 273, 276, 277, 279, 282, 284
 - как ноумен и феномен 272, 289
 - равенство 306
 - вступление во в. 275—276, 288, 289, 291, 299, 302
 - объявление о в. 283
 - произволением другого 297
 - и нахождение на месте 275, 277, 287
- Власть 10, 283, 342, 392, 410
 - деление 345, 346, 348, 350, 355, 374—375
 - идея 411
 - происхождение 351
 - законодательная и судебная 336
- Влечение 48
 - половое 469
- Вменение 43, 250—251, 481
 - определение 250
- Вожделение (похоть, прихоть)

— определение 233

Возвышенное и прекрасное 23

Воздаяние 537—538

Возмездие 367, 383

Возмущение 353

Вознаграждение 174, 250—
251, 432, 484

Война 34, 35, 102, 380—385,
391

— деление 384

— всех против всех 101—
102

— религиозная 114

Воля 6, 7, 428, 461, 529—530

— определение 234, 450

— абсолютная Бога 129

— божественная 109, 110,
203

— всеобщая, объединенная
280, 289, 293, 295, 298, 324,
360

— общая 103

— односторонняя 280, 282,
288—289, 290

— совместная 299

— народа 360, 412

— культура 428

— и долг 417

Воображение 221

Воскресение 138

Воспитание 531

— моральное 51

Восприимчивость 503

— души к понятиям долга
440—441

Восстание 353

Время 53, 72, 130, 235

Выбор свободный 198

Вымысел поэтический 18

Высокомерие 479, 512—513

Высылка 374

Глупость 57

Гордость 513

Государство 35, 345, 358, 409

— определение 87, 342, 344

— идея 400, 411

— божественное 110, 146

— римское 148

— этическое 99, 151

— благо 350

— конгресс государств 388

— союз государств 35, 387

— по форме правления 375,
377

— врагов церкви (Ад)
146—147

— и церковь 407

Готы 153

Гражданин 100, 346, 364, 376

— определение 345

— самостоятельность 346

— мира 388—389

Гражданский союз 339

Гражданское общество 368,
376, 378

Гражданское состояние (уст-
ройство) 28, 102, 266, 286,
289, 292, 293, 324, 328, 334,
344

Грация 23

Греки 117

Грех, прегрешение 32, 36, 43—
45, 55, 75, 124, 512, 539

— определение 75

— искупление 124, 129

— очищение 126, 129

— первородный 76

— по образу мыслей 31

Грехопадение 43—44, 45—46,
(76)

Дворянство 363, 408—409

— наследственное 364

Дедукция 239, 272, 277, 299,
300

Действие 31—32, 191, 245,
250, 412

— интеллигибельное и чув-
ственно воспринимаемое
40

— правое и неправое 246

— происхождение в разуме
41, 43

Дела добрые 173

Деление логическое 312

Деньги 314, 315—318

Держание 277, 282, 290

— определение 396

Детерминизм 52

Дефиниция 248—250

— номинальная 272, 285

— реальная 272, 286

Деятельность 284

Дидактика этическая 524

Диететика моральная 533

Дисциплина

— наклонностей, склонно-
стей 58, 498

— духовная 196

Дихотомия 395

Добро 22, 23, 68, 440, 443—444

— задатки 19—20, 46—
56, 172

— в явлении (по дейст-
вию) 68

Добродетель 23, 24, 39, 49, 58,
199, 414—415, 423, 431,
438, 452, 475—477, 485

— определение 23, 49, 57,
172, 420, 424, 431, 432, 437,
447, 448, 462, 524

— деление 453

— понятие 199

— сущность 200

— учение 199, 256, 437—
438, 522, 524 *см. этика*

— царство 99

— “темперамент” 23

— эстетический характер
23

— обязанности 100, 263 *см.*
обязанность

— культура 533

— критика аристотелев-
ского понимания 446, 475

— как идеал 439

— как обязанность 439

— к другим 509

— как долг 49, 423, 424 436

— как феномен и ноумен
17, 49

— как убожество (по Авгу-
стину) 58

— ангельская 508—509

— и набожность 221

— и навык, привычка 424,
450

— и порок 446, 508, 515

— право 241—242

Добросовестность 472

Договор 274, 291, (293), 299,
206, 302—303, 304, 312—
314, 379

— определение 298

— классификация 313—
314

— благотворительный 313

— брачный 307

- дарственный 327—329
- обеспечивающий 314
- обременительный 313
- первоначальный 292, 348, 377
- публичный 386—387
- об отчуждении 313—314
- о найме 306, 314, 320—321, 365, 398, 399—400
- о ссуде 328—331
- хозяина с прислугой 311
- Доказательство 445—446
- Долг 6—8, 22—23, 49, 51, 157, 174, 202, 239, 241, 243, 250, 308, 417, 421, 422, 426, 428, 430, 433—435, 438, 445, 453, 461, 504, 529
 - определение 104, 244, 419, 427, 431, 434, 436, 529
 - законы 39
 - основоположение 248
 - принципы 416
 - сознание 441
 - несовершеннолетний 264, 431, 492
 - негативный 515
 - правовой 241, 424, 436, 438
 - религиозный 488
 - совершенный 264
 - этический 423, 431, 433, 436, 447
 - перед Богом 488, 536
 - перед другими 264, 493, 521
 - перед самим собой 264, 458, 461, 467, 471, 476, 481, 485, 488, 489, 491—492, 521
 - перед человеком 486
- ради долга 51
- как цель сама по себе 433
- столкновение долга с долгом 246
- и вероучение 535
- и закон 430
- воздержания 461
- добродетели 241, 423, 431, 436, 439—440, 449, 453—454
- дружбы 517
- любви 495
- правдивости 335
- родителей 309, 397—398
- свершения 461
- человека 428, 461, 463
- Должности 362, 363
- Достоинство 328, 461, 477, 478, 480, 491, 506, 509—510
 - власти 362
- Достойность 10, 49
- Дружба 34, 517—521
 - моральная 520—521
 - прагматическая 521
 - эстетическая 520
- Дух
 - злой 46, 60, 82—83
 - радостный 533
 - сила 200
 - и буква 31, 213—214, 377
- Дух Святой 152, 159
- Духовенство 358, 406—407
 - см. клир
- Душа 434, 440
 - сила 425
 - эстетические свойства 440—441
 - возвышение 480

Дуэль 372

Единоверие 132

Еретики 115, 203

Естественное состояние 33, 34, 266, 282, (292), 324, 333, 343—344, 403

— определение 101, 102, 338, 387

— этическое 99—101

Естествознание 94—96, 235

Жадность 475

Жалобы 352

Желание 28, 233, 253, 393—394, 450

— определение 231, 233

— счастья 49

Животное 76, 310

Животность 25—26

Жизнь

— определение 231

— будущая 136

— загробная 326, 539

— и смерть 368, 369

Заблуждение 181, 212—213

— религиозное 181, 184, 189, 205

— добродетели 187

— суеверия 189

Завещание 324, 405—406

Зависть 27, 98, 505—506

Завладение 288 *см. захват*

Задатки 25, 33

— естественные, изначальные 88, 172, 441

— интеллектуальные 482

— моральные 46—58, 482

— добра 172, 485

— животности 25, 26

— личности 27—28

— человечества 35

— человечности 25, 26—27

Закон 5, 9, 23, 36, 40, 183, 239—240, 250, 351, 392, 416, 420, 428, 430, 440, 479

— аподиктический 248

— априорный 344

— внешний 247

— внутренний 420

— всеобщий правовой 254

— карающий 366—267

— моральный (этический)

6, 8, 10, 24, 26, 27, 31, 36,

37, 40, 43, 44, 52, 54, 103—

104, 194, 209, 234, 243, 248,

250, 497

— положительный 253

— правовой 277, 344, 430

— практический 247, 248,

250

— публичный 338

— самодержавный 377

— священный 68, 351

— статутарный 104, 109—

111, 194, 334, 344

— уголовный 259

— этический 235

— юридический 235

— как божественное откровение 207

— как заповедь 194

— как мотив 24

— как мотив поступков 428

— взаимного принуждения 256

— долга 494

— максимы поступков 430,

434, 435

— непрерывности 301

- природы 234
- противоречия 438
- свободы 209, 234
- чистого разума 508
- и договор 304
- и поступок 39
- и удовольствие 417
- благосклонность 293, 296
- величие 23
- святость 202
- буква и дух 31
- уважение к закону 27, 511
- Законодатель 349, 353, 410
- Законодательство 239, 240, 241, 371
 - Бога 110, 152
 - правовое 240
 - юридическое 240
 - этическое 240—242
 - мотивы 240
- Законосообразность 248
см. легальность
- Заносчивость 507
- Заповеди 47, 54, 75, 104, 135, 535
 - моральные 43, 183, 194
 - статутарные и нравственные 104, 165
 - магометанства 212
 - как законы добродетели 172
- Заслуга 39, 63, 79, 125, 128, 250, 364, 432, 433
- Захват 283, 299
- Зачатие 84—85
- Звание, звания 362—364
- Здоровье 451, 461, 533
- Земля (участок) 274, 277, 287, 290, 291, 292, 293—296, 357
 - первоначальная и первобытная общность 274—275, 287, 293
- Зло 27, 35—36, 41—42, 45, 59, 68, 83, 175
 - определение 58
 - в человеческой природе 19—20, 33, 41, 46
 - источник 35—36, 40
 - основание 20
 - происхождение 41—42, 47
 - царство 83
 - изначальное 33, 38, 75
 - моральное 31, 45
 - наследственное 42
 - положительное 22
 - прирожденное 54
- Злонравие 30, 38
- Злорадство 27, 505, 507
- Злословие 512, 513—514
- Злость 38, 40, 45, 369
- Знание 414
- Игры общественные древних 182
- Идеал
 - морального совершенства 61
 - богоугодной человечности 62—63
 - Сына Божьего 61—62, 68, 80, 84—85
 - сообщества 101
 - участливости 517
- Идея 483
 - государства 400, 411
 - долга 240

- морального закона 27
- морального законодателя 8
- как принцип практического разума 351
- Идол 480
- Идолослужение 182, 190, 480
- Иерархия (церковная) (162), (177), 178, 195
- Издательство, насмехательство 512, 514—515
- Изложение 416
 - виды 525
 - популярное 226
- Измена государственная 353
- Иллюминатизм 56, 107
- Императив 234, 243, (260), 430, (437), 439, (462), 481, 485
 - определение 243—245, 247
 - виды 243
 - категорический 244, 244—245, 247, 248, 250, (254), 277, 300, 308, 350, 367, 373, 411, 424, 426, (429), 437
 - моральный 263, 419, 438
- Имя доброе 325—326
- Индифферентисты 325—326
- Интерес
 - определение 233
- Исключение, исключения 256
- Искусство 232
 - определение 239
 - и добродетель 23
- Истолкование 116
- История
 - священная 143
 - универсальная 133
- церковная 142
- будущего 147
- государства 376
- Истребование (вещи) 328, 331—335
- Иудаизм (иудейство) 118, 134—138, 148—149, 153, 179, 200
 - и христианство 178
- Казнь 354—355, 368, 370—372
- Казуистика 454, 456
- Каннибализм 397
- Кара 259, 510, 539
 - см. наказание*
- Катехизис (моральный, религиозный) 526, 532
- Катехитика 455, 456
- Клир 195
- Клевета 326, 513
- Клятва 171
- Книга 315, 318—319
- Коварство 39, 446
- Колония 374, 385, (389—390)
- Конституция 105, 338, 352, 388
- Конструирование понятия 256
- Контрреволюция 356
- Крещение 219
- Култ 16, 112, 123, 163, 361
 - ложный (лжеслужение) 163, 177, 180—183, 184, 186, 193, 194, 211
- Культура и пороки 27, 34
- Латитудинарии 22
- Легальность 17, 49, 235, 248, 434, 440
 - определение 240
- Лесть 479
- Либеральность 477

- Лицемерие 40, 44, 205, 208, 479
- Лицо, лица 300, 308, 395, 478, 539
 - определение 245
 - как вещь 306
 - невидимые 487
- Личность 27—28, 310
 - моральная 245
- Логика 525
- Ложь 44, 262, 445, 462, 471—474, 529
 - определение 472
 - причина 472—473
 - внешняя и внутренняя 473
- Любовь 10, 47, 443, 469, 493—495, 498, 506
 - взаимная 494
 - половая 466—467
 - к ближнему 440, 444
 - к Богу 172, 198
 - к жизни 466
 - к себе 48—49
 - к чести 511, 513
 - и уважение 493—494, 518, 522, 537
 - Бога 66, 158, 540
- Магия 94
- Магометанство 118, 148, 200—201, 212
- Майорат 405, 409
- Максима 19—21, 23, 24, 25, 37, 38, 47, 48, 50, 51, 68, 186, 234, 248, 254, 269, 376, 391, 422, 438, 461, 475—476, 496
 - определение 430, 431
 - основание 20—21
- всеобщая 24
- добрая 58
- моральная 24
- осторожности 206
- поступков 49, 234, 430, 431, 433, 434
- целей 437
- святость 49
- Манихейство 115
- Математика (также геометрия) 228, 300, 414, 445, 525
 - чистая 256
- Материя 150
- Медицина 227
- Мера 470
- Месть, отмщение 116—117, 507—508, 538—539
- Метаморфоза 376
- Метафизика 226, 414—416
 - определение 237
 - членение 225, 312
 - нравов 225, 235, 238, 242, 516
 - деление 239, 262
 - права 225
 - формальная 226
- Метод (этического учения) 453—454, 524—525
- Метрополия 374, 385
- Мечтательность, грезы воображения 56, 221
- Милость 79, 127
- Мир (вечный) 35, 133, 387, 391—392
- Мир (отсутствие войны) 386
 - состояние 387
- Мир (мироздание) 18—19
- Миролюбие 508
- Миряне 195
- Мифология 117

- Мое** 268—272, 278, 280, 283, 301, 328—329, 395 *см. свое*
Мое и твое 261, 262, 266, 270—273, 276, 277, 279, 284, 293—295, 297, 299, 323, 325, 337, 348, 378, 392, 415, 474
 — определение 272, 280, 303
 — деление 270
Молитва 116, 211, 213—215
Монарх 353—355, 376
Монархия универсальная 132
Монголы 115
Моралисты 24, 117, 129
Мораль 5—6, 9
 — деление 265
 — философская 535
 — христианская 60
 — и религия 5, 8, 10
 — и цель 6—7
Моральность 5, 17, 39, 48, 235, 434, 440, 504
 — определение 240, 434
 — как внутреннее 103
Море 290
 — невозможность приобретения 296
Мотив (побуждение) 23, 24, 36—37, 47, 240, 438
 — произвольный 27
 — переворачивание 38
Мудрость 57, 448, 503
 — определение 485
Мужество 57

Набожность 200—201, 221
Навык 424, 449—450
Награда 250, 251, 417, 432, 538
 см. вознаграждение

Назидание 216, 218
Налоги (подати и т.п.) 359—361
Наказание 75—78, 250, 355, 362, 366, 369—373, 507
 — в будущем 72, 74
 — божественной справедливости 76, 78
Наклонность 28—29, 31, 419, 420, 421, 425
 — физическая и моральная 31
 — ко злу 30—32, 38, 44—45
 — к созданию универсальной монархии 132
 — к пассивной вере 143
 — к обрядовой вере 144
Народ 103, 348, 350, 351, 353, 367, 376, 378, 411
 — божий 103—105
 — и злоупотребления власти 353—353
Нарушение, нарушения 432
 — членение 246
Насилие 339, 343
Наслаждение 72—73, 236, 305, 397, 420, 469
 — неестественное 467
Наследование 323—324, 403—405
Настроение 532
 — рабское 23
Натурализм (в вере) 165
Наука 13
Неблагодарность 27, 505, 506
Неверие моральное 63
Неверующий 115
Недвижимость 287
Недобросовестность 30, 446

- Несправедливость 202—204, 292, 343, 373
- Неумеренность 469—471
- Нечестность 40, 473
- Низложение (монарха) 353—354
- Нравственность 236, 263
— как цель 430
— форма учения 266
- Обещание 241, 271, 278, 298, 300, 301, 328—329 *см. присвоение: правовые акты*
- Обжорство 470
- Обладание 277
- Обольщение 188
- Образ жизни 73, 210, 236
- Образ мыслей 23, 24, 25, 31, 51, 58, 68—69, 70, 72—74, 75, 77, 78, 187, 191, 424
— действительный 81
— моральный 62, 186, 206, 215
— неудобный Богу 78
— нравственный 49
— религиозный 164, 183, 198
— как Утешитель 73—74
— переход от порочного к доброму 77, 78, 80—81
- Обучение
— способы 525
- Общежитие 99
— церковное 194
— этическое 101, 103, 107
- Община 162
- Общность 100, 342
— этическая 106, 161, 162
— как царство божье 161
— и политика 136
- Обязанность 97, 108, 172, 240—241, 242, 246, 247, 263, 265, 293, 397
— деление 260, 263, 460—462, 493
— правовая 423
— деление 260
— статутарная церковная 70
— добродетели 100, 438, 516
— любви 498
— к Богу 534, 536
— по отношению к другим 509, 512, 516
— по отношению к себе 242
- Обязательность 22, 243, 245, 246, 247, 336, 423, 429
— определение 243
- Обязательства
— виды этических 517
- Ортодоксия (правовереие, правоверность) 115, 141, 144
- Оскорбление 367—368
— действием 383
- Осмеяние 227, 229
- Осмысление 232
- Отечество 353, 373
- Откровение 15, 114, 166, 175, 184, 203, 207
— истолкование 116—118
— учение 176, 177
— три тайны 155—156
— и идолослужение 182
- Отчуждение 298
- Палингенез 376
- Папство, папа Римский 141, 407

- Педантизм, педанты 226, 227, 229
 Первообраз (моральный) 61, 127
 — человечности 62, 64
 Пиришество 471
 Плагиат 326
 Подданный 374
 Подражание 526—527
 Пожертвование 405, 408
 Познание 272
 — практическое 197
 — теоретическое 242
 Позор 436, 511
 Покаяние 533
 Политеизм 117
 Половое общение 304—305
 Пользование 269
 Понятие 36, 255, 265, 395, 445
 — априорное 16
 — рассудочное 277, 278
 Поповство 190, 195, 220
 Популярность (изложения) 226
 Порок, пороки 27, (98), 431, 446—447, 448, 462, 475, 508, 515, 522, 531
 — определение 432
 — дьявольские 27
 Постулат
 — математический 248, 300, 425
 — практического разума 276, 279, 288
 — совести 202
 Поступок 6, 194, 241, 245, 247, 251, 255, 393, 422, 481, 484, 507
 — безразличный 22, 108, 245
 — дозволенный 243—245
 — злой 42
 — морально добрый 424
 — наказуемый 363, 370
 — правый 254
 — совершенный 431
 — как переход из состояния невинности 42—43
 — как произволение 42—43
 — и закон 434
 Потребность 98—99, 435
 Похоть *см. вожделение*
 Почтенность 511
 Правдивость 472
 Правитель 348—349, 350—352, 357—360, 362, 374, 377
 Правительство 349, 360
 — виды 349
 Право 252, 255, 258, 263, 540
 — определение 225, 253, 255, 421
 — деление 230, 260, 262, 264, 266, 359, 394
 — понятие 253, 256
 — метафизика и практика 226
 — основоположение 276
 — передача 298, 301
 — брачное 304—397
 — вещное 285, 286, 305, 319, 334, 357, 394
 — вещно-личное 285, 303, 310, 395
 — внешнее 103, 255, 261
 — государственное 132, 342
 — гражданское 258, 266, 376

- двусмысленное 257
- естественное 266, 281, 327, 401—402
- личное 285, 297, 301—303, 305, 319, 334, 357, 394
- лично-вещное 394—395
- международное 132, 342, 356, 379—380
- негативное 361
- прирожденное 261
- публичное 266, 338, 342, 412
- родительское 308—310
- строгое (в узком смысле) 255, 257
- частное 266, 328, 338
- чистое 256
- возмездия 367, 400
- войны 381—383
- во время войны 383—385
- после войны 385
- высылки 374
- государства народов 343
- гражданина мира 343, 388—390
- давности 321, 323, 401—403
- крайней необходимости 257, 258—259
- мира 386
- наказания 362, 366—367, 400—401
- народов 387
- наследования 403, 405
- нейтральности 386
- помилования 366, 373
- хозяина дома 310—312
- человека 437
- человечества 269

- и обязанность 265
- на вещь 286, 301, 403
- Правовое состояние 293, 343, 378, 507
- определение 337
- Правое само по себе 327—328
- Правомочие, правомочия 261—262, 290, 295, 396, 423
- определение 244
- отнять жизнь 258
- принять наследие 404
- принуждать 254, 257
- сопротивляться 353
- Предвидение 130
- Преддетерминизм 52
- Предмет 239
- Предназначение моральное 53
- Представительная система 376
- Презрение 472, 486, 510
- к самому себе 485
- Прекрасное 23, 487
- Пренебрежение 510
- Преступление 76, 77, 246, 325—326, 354—355, 366, 396, 401, 424—425, 434, 507, 538, 539
- первого человека 76
- Преступник 354—355, 368—370
- Привычка 424
- Пример 64, 526
- и образец 527
- сила 527
- Принуждение 241, 244, 245, 254, 255—257, 328, 339, 400, 419, 421, 422, 424, 481
- определение 419—420
- взаимное 255
- Принципы 234, 237, 238, 243, 252, 351, 416

- априорные 236
- моральные 415
- равенства 366
- Приобретение 283, 304, 475
 - правовое основание 276
 - эмпирическое основание 289
 - разумное основание 289—290
 - внешнее 283
 - всестороннее 284
 - идеальное 320, 402
 - истинное 290
 - окончательное 289, 290
 - первое 284
 - первоначальное 283, 284, 288, 290, 292, 293—296
 - правомерное 293
 - предварительное 290, 292, 403
 - по давности 321—323
 - действием другого 297—298
 - через наследование 323—324
 - форма 285
 - вещи и деятельности 284—285
 - личного права 297
 - отчуждаемого 332
 - супруга 307
 - части тела 305
- Природа 19
 - живая и неживая 487
 - человеческая 29—30, 34, 36, 38, 64, 207, 238
 - и добродетель 3
 - свобода 20, 425
- Присвоение 283

- Присяга 170, 328, 335—336, 534—535
- Причащение 219
- Пробабилизм 202
- Провинность 246, 250, 251
- Провинция 374, 385
- Произволение 27, 31, 38, 234, 239, 247, 253, 273, 414, 423
 - определение 233, 239, 422, 441
 - идея 418
 - как ноумен и феномен 249
 - животное 234
 - злое 22
 - одностороннее 284, 286
 - самоуправное 412
 - свободное 5, 21, 27, 36, 41, 52, 234, 248—249, 253, 289, 418
 - добрый характер 27
 - правовые акты 298, 299
 - предмет 269
 - спонтанность 23
- Просвещение 57, 196
- Пространство 235
- Публика ученая 140
- Пуритане 191
- Пьянство 28—29, 470
- Раболепие 471, 478—479
- Равенство 261, 306, 346, 367, 517, 519, 521
 - определение 261
 - гражданское 345
 - наказания 368
- Радость 503
- Разум 63, 235, 237, 243, 247, 308, 447, 448, 530
 - антиномия 124

- законы 235
- испорченность 36
- моральная смерть 189
- суд (приговор) 72, 81, 203, 481
- не склонен к моральному совершенствованию 54
- морально законодательствующий 98, 249, 421, 496—497
- морально-практический 391, 428
- практический 10, 17, 234, 273, 277, 279—280, 351, 421, 426, 428, 483—484
- спекулятивный 243
- чистый 9, 234, 269, 273, 421, 426, 437—438, 536
- как слуга естественного влечения 48
- как способность давать принципы 234
- и влечение 48
- и вера 129—130
- и уразумение разума 226
- Раскаяние 533
- Распутство 467
- Рассудок
 - определение 428
- Расточительство 477
- Рационализм (в вере) 165—166
- Революция 131, 354, 356, 392
 - в образе мыслей 50, 140
- Религия 11, 16, 109, 14, 161, 335, 536
 - определение 109, 164, 407, 536
 - деление 54—55
- классификация 54—55
- в узком смысле 133
- в пределах только разума 15, 168, 536
- богослужебная 112
- естественная 166, 168
- истинная 180
- моральная 55
- откровенная (и нравственная) 165, 166, 167, 536
- совершенная 174
- статутарная 180
- мировая 168
- египетская 153
- индусская 153
- христианская как естественная 168
- как ученая 175
- жрецов 18
- материальное и формальное в религии 535—536
- перемена 143
- и государство 120
- и этика 536
- Республика 409
- Реформа 354, 392, 411
- Ригористы 22
- Римляне 117
- Рыцарство 358
- Самоизобличение 81
- Самолюбие 509
- Самомнение 480, 507, 509
- Самообольщение (религиозное) 189
- Самоосквернение 466—469
- Самопознание 485
- Самопринуждение 419, 420, 421, 422, 424, 436

- Саморазрушение 463
- Самосовершенствование
(улучшение) (47), (50),
(54), 94, 118, 426, 440, 460
- Самосохранение 463
- Самоубийство 461, 464—466,
468
- Самоуважение 445, 505
- Свобода 20, 52—53, 97, 103,
157, 205—206, 211, 235,
243, 254, 255, 308, 28, 339,
345, 364, 420, 422, 425, 449
— определение 150, 242—
243, 249, 261
— законы 209
— понятие 242, 276—277
— принципы 418
— внешняя 283, 438
— внутренняя 419, 450
— произволения 52
— определение 234
— как принцип веры 132
— как принцип воли 125
— как спонтанность произ-
воления 234, 235
— и идея Бога 53
— и моральный закон 52
— и природа 87, 425
- Свое* 256, 262, 268, 270, 276,
278, 279, 282, 284, 291, 296,
298, 395, 396 *см. мое*
- Святость 128
— в идее долга 52
— мнимая 84
— доброго принципа 87
- Себялюбие 6, 37, 47—48
— виды 48
- Секты 133
- Семья 107
- Сердце 183, 186, 485, 492
— доброе и злое 29, 38, 528
— ступени 29—30
— злость 58, 175
— извращенность, испор-
ченность 38, 46
— интеллигибельное осно-
вание 51
— религия 170
- Силы духовные, душевные, те-
лесные 490
- Скарденность 476, 477
- Склонность 57, 58, 234, 529
— определение 9, 58, 233
— естественная 58
— и наклонность 29
- Скряжничество 181
- Скупость 446, 462, 471, 475—
477
- Смерть 369
- Смирение 471, 479, 480
— ложное (раболепие) 462,
471
- Собственность
— определение 428
— другого 364—365
- Совершенство 426, 427, 490—
491
— определение 428
— естественное человека 6
— моральное 6
— идеал морального совер-
шенства 61, 102
— как цель 433, 492
- Совершенствование 54
- Совесь 202—203, 205, 440,
442—443, 482—484
— определение 202, 483
— угнетение 145
— угрызения 435
- Совестливость 170, 473

Совокупление 309, 468
 Содействие сверхъестественное 47, 55—56 208, 215
 Сожительство 306
 Созерцание
 — интеллектуальное 68
 — чистое априорное 280, 445
 Сострадание 503
 Софизм, софисты, софистика 95, 370, 371
 Спасение 123
 — единственно возможное 88
 Спиритуализм 139
 Спокойствие душевное 417, 452
 Справедливость 257, 258, 333, 337, 372—373, 539
 — определение 257, 540
 — деление 338
 — божественная, высшая 74, 76, 537
 — вознаграждающая 538
 — карающая 372, 401, 537—538, 540
 — суд 257
 Среднее, середина, середина 21, 22, 40—41, 446—447, 475, 476
 Стоики, стоицизм 59, 503, 533
 Страсть 29, 97, 450
 Страх божий 198
 Стремление, стремления 236, 394 *см. желание*
 Стыд 84
 Суд 6, 250, 327—328, 330—331, 334, 336—337, 482
 — совести 72, 258, 484
 — внутри человека 482—

483
 — справедливости 258
 Судья 349—350
 — внутренний 473
 Суеверие 56, 89, 170, 186, 188, 189, 202, 235
 — религиозное 188—189
 Суждения способность 481
 Супранатурализм (в вере) 165
 Существа свободные
 — творение 308—310, 537
 Счастье 6, 10, 49, 54, 173, 236, 350, 416, 429, 528, 530, 537
 — определение 113
 — другого 6, 426, 428—429, 435, 440
 — моральное 416, 429
 — собственное (личное) 9, 426, 429
 — физическое 429
 Сын Божий, Богочеловек, Учитель 61—62, 64—68, 77—78, 80—89, 90, 127—128, 138—139, 146, 153, 170—174, 214, 221, 534—535
 Тайна, таинства 17, 56, 149—160, 184, 185—186, 213
 Тауматургия 56
 Твердость 439, 448
 Телеология 427
 Теодицея 76
 Товар 315, 317
 Топика 394
 Убийство 369, 372
 Уважение 44, 444—445, 478, 485, 493—494, 516, 517
 — к другому 509—510
 — к закону 9, 10, 53, 247, 511, 515

- к самому себе 440
- к человечеству 514
- Удивление**
 - возвышает душу 52
 - добродетельными поступками 51
 - моральными задатками 51
- Удовлетворение** 484
- Удовольствие** 231, 243
 - от самого себя 48
 - бездеятельное 232
 - интеллектуальное 233
 - моральное 417, 432
 - патологическое 417
 - практическое 232
- Умерение** 451
- Умеренность** 509
 - в религии 143
- Упущение** 59
- Ученость**
 - в вере 139, 177
 - в области Писания 119—120
- Фаворит** 220
- Факт** 411
- Фанатизм** 141
- Федерация** 380, 388
- Фетишизация** 192, 194, 195, 212
- Физика** 235, 516
- Филантроп** 521
- Философ** 59
 - моралист 24, 117, 227
 - практический 414—415
- Философия** 414
 - деление 238
 - существует только одна 227—228
- моральная 59, 238, 419
- практическая 237, 238, 242, 246, 408, 414, 540
- теоретическая 238
- как учение о добродетели 415
- Хазары** 115
- Ханжа, ханжество** 186—187, 202
- Хилиазм** 147
 - философский 35
- Химия** 236
- Холоп (крепостной)** 364—365, 386, 396, 479, 480
- Храм** 112
- Храбрость** 33—34, 448
- Христианство** 148
 - история 141
 - учение 138—139
 - и иудаизм 178—179
- Хрупкость (человеческой природы)** 30
- Царство небесное (божье)** 145, 146, 161
 - моральное 148
- Целесообразность (во вселенной)** 488
- Целомудрие** 467
- Цель** 9, 414, 422, 423, 426, 431, 435, 437, 440, 460, 537, 539, 540
 - определение 421, 425
 - божественная 537
 - естественная 466
 - конечная 7, 9, 109, 414
 - учения о праве 392
 - материальная 421
 - моральная 421, 426, 430, 491

- естественных задатков 27
- людей 6
- творения 540
- человеческой природы 460
- чистого разума 414, 437
- и долг 421, 422, 426, 428, 430
- и средства 181, 397, 425
- Целое 102, 192
- Цена 317
- Цензура 12
- Ценность 27
 - внутренняя 480
 - моральная 479, 506
- Церковь 110—112, 116, 162, 169, 177—178, 407—408
 - определение 106, 111, 162, 408
 - видимая и невидимая 106, 132
 - воинствующая и торжествующая 123, 146
 - всеобщая 108, 133, 134, 136, 168, 170
 - единственно-всеобщая 114—115, 133, 197
 - истинная 106—107, 122—133, 134, 145, 168, 170
 - католическая 115
 - протестантская 115
 - история 134, 137, 142
 - статуты 181
 - и государство 361, 407
- Церковные учреждения 361
- Человек 5—6, 19, 25—26, 37, 49, 249, 453, 478
 - определение 437, 459, 520
 - конечная цель 9, 460
 - оправдание 79—80
 - предназначение 53
 - испорченность 88, 125
 - совершенство 427
 - потребности 97—98
 - природа 428
 - тленность 64
 - господин, а не собственник самого себя 296, 310
 - злой или добрый 19—21, 24, 25, 30, 32, 37, 46, 47, 50, 53, 54, 55, 70, 71
 - ветхий и новый 78
 - как двойственная личность 482
 - как естественное (животное) существо 25, 26, 419, 461, 463, 473, 478
 - как моральное существо 24, 420, 461, 473, 479, 539
 - как ноумен и феномен 24, 263, 459—460, 478
 - как разумное существо 25, 478, 489
 - как свободное существо 5, 249, 312, 346
 - в учении об обязанностях 263
- Человеколюбец 521
- Человеколюбие 495—496, 504
- Человеконенавистничество 34, 200—201, 444, 496, 505
- Человечество 61, 362, 478
 - идеал 448
- Человечность 26, 61, 503
 - идея, идеал 61—62, 67
- Челядь, прислуга 398

Честность 472

Честолюбие 181, 462, 512—
513

Честь 34, 326, 369, 371, 400,
462, 511, 513

Чувственность 35, 36, 88, 231,
450

Чувство 121, 150, 243, 415, 494
— определение 231, 232
— мистическое 428
— патологическое, эстети-
ческое, моральное 416, 428,
440—442

Чудо 63, 89—96, 139, 175, 212
— виды 92—93
— и вера 63

Шаман 190

Щедрость 477, 506

Эвдемонист, эвдемонизм 417—
418

Эгоизм, эгоист 477, 496

Экзальтация (мечтательность)
89

Элевтерономия 418

Эмбрион 130

Энтузиазм 451

Эпигенеза теория 85

Эстетическое

— механизм 449

— свойства 440—441

— состояние 441

— предварительные поня-
тия восприимчивости души
440—441

Этика 241, 242, 254, 453—454,
507, 536, 540

— определение 421, 422,
454

— деление 452—456

— аскетика 532

— дидактика 524

— и право 262

— как доктрина 524

см. метод

Юриспруденция 252

СОДЕРЖАНИЕ

РЕЛИГИЯ В ПРЕДЕЛАХ ТОЛЬКО РАЗУМА

(пер. Н. М. Соколов, А. А. Столяров) 5

Предисловие к первому изданию 5

Предисловие ко второму изданию 15

Часть первая. О существовании злого принципа наряду
с добрым, или Об изначальном зле в человеческой природе . . 18

I. О первоначальных задатках добра в человеческой
природе 25

II. О наклонности ко злу в человеческой природе . . . 28

III. Человек по природе зол 32

IV. О происхождении зла в человеческой природе . . . 41

Общее замечание. О восстановлении в силе первоначальных
задатков добра 46

Часть вторая. О борьбе доброго принципа со злым
за господство над человеком 57

Первый раздел. О притязании доброго принципа
на господство над человеком 61

а) Олицетворенная идея доброго принципа 61

б) Объективная реальность этой идеи 62

с) Трудности в отношении реальности этой идеи
и их разрешение 67

Второй раздел. О притязании злого принципа
на господство над человеком и о борьбе обоих принципов
друг с другом. 82

Общее замечание (О чудесах) 89

Часть третья. О победе доброго принципа над злым
и основание царства божьего на земле 97

Первый раздел. Философское представление победы добраго принципа при основании царства божьего на земле	99
I. Об этическом естественном состоянии	99
II. Человек должен выйти из этически естественного состояния, чтобы стать членом этического общества	101
III. Понятие этического общества есть понятие о народе божьем под этическими законами	103
IV. Идея народа божьего (человечески устрояемая) может быть осуществлена не иначе, как в форме церкви	105
V. Конституция любой церкви всегда исходит из какой-либо исторической веры (веры откровенной), которую можно называть церковной верой и лучше всего основывать на Священном Писании	108
VI. Церковная вера имеет своим высшим истолкователем чистую религиозную веру	116
VII. Постепенный переход церковной веры к единовластию чистой религиозной веры есть приближение царства божьего	122
Второй раздел. Историческое представление постепенного основания господства добраго принципа на земле	133
Общее замечание. (О тайнах)	149
Часть четвертая. О служении и лжеслужении под главенством добраго принципа, или О религии и поповстве	161
Первый раздел. О служении Богу в религии вообще	164
Первый подраздел. Христианская религия как естественная религия	168
Второй подраздел. Христианская религия как ученая религия	175
Второй раздел. О лжеслужении Богу в статутной религии	180
§ 1. О всеобщей субъективной основе религиозного заблуждения	181
§ 2. Противоположный религиозному заблуждению моральный принцип религии	184
§ 3. О поповстве как возглавляющем лжеслужении доброму принципу	190
§ 4. О руководстве совести в делах веры	201
Общее замечание. (О средстве снискания благодати)	208

МЕТАФИЗИКА ПРАВОВ (пер. С. Я. Шейнман-Топштейн, Ц. Г. Арзаканьян)	224
---	-----

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА. УЧЕНИЯ О ПРАВЕ	224
--	-----

Предисловие	224
-----------------------	-----

Таблица деления «Учения о праве»	230
--	-----

ВВЕДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ ПРАВОВ	231
---	-----

I. Об отношении способностей человеческой души к нравственным законам	231
II. Об идее и необходимости метафизики нравов	235
III. О делении метафизики нравов	239
IV. Предварительные понятия в метафизике нравов	242

ВВЕДЕНИЕ В УЧЕНИЕ О ПРАВЕ

§ А. Что представляет собой учение о праве	252
§ В. Что такое право?	252
§ С. Всеобщий принцип права	254
§ D. Право связано с правомочием принуждать	254
§ Е. Строгое (strikte) право может быть представлено также как возможность полного взаимного принуждения, согласующегося со свободой каждого, сообразной со всеобщими законами	255

Приложение к введению в учение о праве. О двусмысленном праве

I. Справедливость (Aequitas)	257
II. Право крайней необходимости	258

Деление учения о праве (Ius necessitatis)

A. Общее деление правовых обязанностей	260
B. Общее деление прав	261

Деление метафизики нравов вообще	263
---	-----

УЧЕНИЯ О ПРАВЕ ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ЧАСТНОЕ ПРАВО 267

Глава первая. О способе иметь нечто внешнее как свое

§ 1.	
§ 2. Правовой постулат практического разума	269
§ 3.	
§ 4. Объяснение понятия внешнего <i>мое</i> и <i>твое</i>	270
§ 5. Дефиниция понятия внешнего <i>мое</i> и <i>твое</i>	272

§ 6.	Дедукция понятия чисто правового владения внешним предметом (<i>possessio noumenon</i>)	273
§ 7.	Применение принципа возможности внешнего <i>мое</i> и <i>твое</i> к предметам опыта	277
§ 8.	Иметь что-то внешнее <i>своим</i> можно лишь в правовом состоянии при наличии власти, устанавливающей публичные законы, т.е. в гражданском состоянии	280
§ 9.	В естественном состоянии может тем не менее иметь место действительное, но только <i>предварительное</i> внешнее <i>мое</i> и <i>твое</i>	281
Глава вторая. О способе приобретения чего-то внешнего		
§ 10.	Всеобщий принцип внешнего приобретения . . .	283
Раздел первый. О вещном праве		
§ 11.	Что такое вещное право?	285
§ 12.	Первым приобретением вещи может быть только приобретение земли	287
§ 13.	Любой участок земли может быть первоначально приобретен, и основанием возможности такого приобретения служит первоначальная общность земли вообще	287
§ 14.	Правовой акт этого первоначального приобретения есть завладение (<i>occupatio</i>)	288
§ 15.	Только в гражданском устройстве можно приобрести что-то <i>окончательно</i> , в естественном же состоянии хотя и можно что-то приобрести, но лишь <i>предварительно</i>	289
§ 16.	Объяснение понятия первоначального приобретения земли	293
§ 17.	Дедукция понятия первоначального приобретения	294
Раздел второй. О личном праве		
§ 18.		297
§ 19.		298
§ 20.		300
§ 21.		301
Раздел третий. О вещно-личном праве		
§ 22.		303
§ 23.		304
Права домашнего сообщества рубрика первая.		
Брачное право.		
§ 24.		304
§ 25.		305

§ 26.	306
§ 27.	307
Права домашнего сообщества рубрика вторая.	
Родительское право.	308
§ 28.	308
§ 29.	309
Права домашнего сообщества рубрика третья.	
Право хозяина дома.	310
§ 30.	310
Догматическое деление всех прав, приобретаемых по договорам	
§ 31.	312
I. Что такое деньги?	315
II. Что такое книга?	318
Добавочный раздел. Об идеальном приобретении внешнего предмета произвола	
§ 32.	320
I. Приобретение по давности владения	
§ 33.	321
II. Наследование (Acquisitio hereditatis)	
§ 34.	323
III. Оставление после смерти доброго имени (Bona fama defuncti)	
§ 35.	325
Глава третья. О субъективно обусловленном приобретении на основе решения органов правосудия	
§ 36.	327
A.	
§ 37. О дарственном договоре	328
B.	
§ 38. Относительно договора о ссуде	329
C. Об истребовании потерянного (обратном завладении им) (vindictio)	
§ 39.	331
D. О приобретении гарантии благодаря присяге (Cautio iuratoria)	
§ 40.	335
Переход от моего и твоего в естественном состоянии к моему и твоему в правовом состоянии вообще	
§ 41.	337
§ 42.	339

УЧЕНИЯ О ПРАВЕ ЧАСТЬ ВТОРАЯ. ПУБЛИЧНОЕ ПРАВО

Раздел первый. Государственное право.	341
§ 43.	342
§ 44.	343
§ 45.	344
§ 46.	345
§ 47.	347
§ 48.	348
§ 49.	348
Общее замечание относительно правовых следствий из природы гражданского союза	
A.	351
B.	357
C.	359
D.	362
E. О праве наказания и помилования.	
I.	366
II.	373
О правовом отношении гражданина к отечеству и к зару- бежным странам	
§ 50.	373
§ 51.	374
§ 52.	376
Раздел второй. Международное право.	
§ 53.	379
§ 54.	380
§ 55.	381
§ 56.	382
§ 57.	383
§ 58.	385
§ 59.	386
§ 60.	386
§ 61.	387
Раздел третий. Право гражданина мира.	
§ 62.	388
Заключение	391
Приложение. Пояснительные замечания к метафизическим началам учения о праве	393
1. Логическая подготовка одного нового смелого правового понятия	394
2. Обоснование понятия вещно-личного права	395
3. Примеры	396

4.	О смешении вещного права с личным	399
5.	Дополнение к разбору понятия <i>права наказания</i>	400
6.	О праве давности	401
7.	О наследовании	403
8.	О правах государства в отношении <i>вечных пожертвований</i> в пользу его подданных	406
A.		406
B.		406
C.		408
D.		409
Заключение		410

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА. УЧЕНИЯ О ДОБРОДЕТЕЛИ 413

Предисловие	414
Введение в учение о добродетели	
I. Рассмотрение понятия учения о добродетели	419
II. Рассмотрение понятия цели, которая есть в то же время долг	422
III. На каком основании мыслят себе цель, которая есть в то же время долг	425
IV. Какие цели суть в то же время долг?	426
V. Объяснение этих двух понятий	
A. Собственное совершенство	427
B. Счастье другого	428
VI. Этика дает законы не для <i>поступков</i> , (ибо это делает <i>ius</i>), а лишь для <i>максим</i> поступков	430
VII. Обязательность этического долга есть обязательность в широком смысле, правового же долга — в узком смысле	431
VIII. Объяснение долга добродетели как долга в широком смысле	
1. Собственное совершенство как цель, которая есть в то же время долг	433
2. Счастье другого как цель, которая есть в то же время долг	435
IX. Что такое долг добродетели?	436
X. Высший принцип учения о праве был <i>аналитическим</i> , высший принцип учения о добродетели <i>синтетический</i>	438
XI.	440

XII. Предварительные эстетические понятия вос- приимчивости души к понятиям долга вообще . . .	440
a. Моральное чувство	441
b. О совести	442
c. О любви к человеку	443
d. Об уважении	444
XIII. Общие основоположения метафизики нравов при рассмотрении чистого учения о добродетели	445
[XIIIa.] О добродетели вообще	447
XIV. О принципе отделения учения о добродетели от учения о праве	449
XV. Для добродетели требуется прежде всего власть над самим собой	450
XVI. Добродетель необходимо предполагает бесстрашие (рассматриваемое как сила)	451
XVII. Предварительные понятия для деления учения о добродетели	453
XVIII.	455

I. ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О НАЧАЛАХ

ЭТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О НАЧАЛАХ ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ОБ ОБЯЗАННОСТЯХ ПО ОТНОШЕНИЮ К САМОМУ СЕБЕ ВООБЩЕ

Введение

- § 1. Понятие долга перед самим собой содержит
 (на первый взгляд) противоречие 458
- § 2. У человека все же есть обязанности
 по отношению к самому себе 459
- § 3. Разъяснение этой кажущейся антиномии 459
- § 4. О принципе деления обязанностей
 по отношению к самому себе 460

Книга первая. О совершенных обязанностях по отношению к самому себе.

Глава первая

Пункт первый.

Долг человека перед самим собой как животным существом

- § 5. 463

О лишении себя жизни

- § 6. 464

Пункт второй

О сладостном самоосквернении

- § 7. 466

Пункт третий	
О самопоражении от неумеренности в употреблении средств удовольствия и питания	
§ 8.	469
Глава вторая. Долг человека перед самим собой, рассматриваемого только как моральное существо.	
I.	
О лжи	
§ 9.	471
II.	
О скупости	
§ 10.	475
III.	
О раболепии	
§ 11.	478
§ 12.	480
Раздел первый. О долге человека перед самим собой как перед прирожденным судьей над самим собой	
§ 13.	
Раздел второй. О первом велении всякого долга перед самим собой	
§ 14.	484
§ 15.	485
Добавочный раздел. Об амфибологии моральных рефлексивных понятий: то, что есть долг человека перед самим собой, считать долгом перед другими	
§ 16.	486
§ 17.	487
§ 18.	488
Книга вторая. О несовершенных обязанностях человека по отношению к самому себе (с точки зрения его цели)	
Раздел первый. О долге перед самим собой в развитии и умножении собственного природного совершенства, т.е. в прагматическом отношении	
§ 19.	489
§ 20.	490
Раздел второй. О долге перед самим собой в увеличении своего морального совершенства, т.е. в чисто нравственном отношении	
§ 21.	491
§ 22.	492

ЭТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О НАЧАЛАХ ЧАСТЬ ВТОРАЯ. ОБ ОБЯЗАННОСТЯХ ДОБРОДЕТЕЛИ ПО ОТНОШЕНИЮ К ДРУГИМ.

Глава первая. Об обязанностях по отношению к другим только как людям.

Раздел первый. О долге любви к другим людям

Деление

§ 23. 493

§ 24. 494

§ 25. 494

О долге любви прежде всего

§ 26. 495

§ 27. 496

§ 28. 497

Деление обязанностей любви

А.

О долге благотворения

§ 29. 498

§ 30. 498

§ 31. 499

В. О долге благодарности

§ 32. 501

§ 33. 502

С.

Участливость есть долг вообще

§ 34. 503

§ 35. 504

О прямо (contrarie) противоположных человеколюбию пороках человеконенавистничества

§ 36. 505

Раздел второй. Об обязанностях добродетели по отношению к другим людям из уважения, которое они заслуживают

§ 37. 509

§ 38. 509

§ 39. 510

§ 40. 511

§ 41. 512

О пороках, нарушающих долг уважения к другим людям

А.

Высокомерие

§ 42. 512

В.	
Злословие	
§ 43.	513
С.	
Издавательство	
§ 44.	514

Глава вторая. Об этических обязанностях людей	
по отношению друг к другу с точки зрения их <i>состояния</i>	
§ 45.	516
Заключительный раздел (этического) учения о началах. О глубоком единении любви и уважения в <i>дружбе</i>	
§ 46.	517
§ 47.	520
Приложение. О добродетелях обхождения	
§ 48.	521

II. ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ

ЭТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О МЕТОДЕ РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ. ЭТИЧЕСКАЯ ДИДАКТИКА

§ 49.	524
§ 50.	525
§ 51.	526
§ 52.	526
Примечание. Отрывки морального катехизиса.	528

Раздел второй. ЭТИЧЕСКАЯ АСКЕТИКА

§ 53.	532
Заключение. Вероучение как учение об обязанностях	
по отношению к Богу лежит за пределами чисто моральной философии	534
Таблица деления "Этики"	541

Примечания (А.В.Михайлов)

“Религия в пределах только разума”	544
“Метафизика нравов”	552
К современному состоянию текстологической работы над “Метафизикой нравов”	556
<i>Перевод латинских слов и выражений</i>	568
<i>Именной указатель</i>	579
<i>Предметный указатель</i>	581

Кант И.

К 19 Сочинения. В 8-ми т. Т.6.М.: Чоро, 1994. – 613 с.
ISBN 5-8497-0006-4

Шестой том юбилейного издания охватывает две работы Канта – "Религия в пределах только разума" и "Метафизика нравов". Первая анализирует только философские проблемы религии, но содержит важнейшую часть этической теории Канта. "Метафизика нравов" – итоговая работа по философии права и нравственности; работа публикуется в традиционном виде, одновременно (в примечаниях) приводятся результаты новейших текстологических исследований, которые знакомят с тем, в каком виде рукопись вышла из-под пера Канта и какой трансформации подверглась в ходе первой публикации.

ББК 87.2

ИММАНУИЛ КАНТ

Сочинения в 8-ми томах

Том 6

Редактор

А.В.Михайлов

Технический редактор

Т.В.Фатюхина

Корректор

Ю.П.Баклакова